ترجمان

فريدريك روزن

مِـل

ترجمة: عاطف يوسف سليمان

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



مل

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

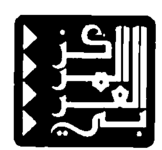
وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

مِل

فريدريك روزن

ترجمة

عاطف يوسف سليمان



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

روزن، فريدريك

مِل/ فريدريك روزن؛ ترجمة عاطف يوسف سليمان.

447 ص. ؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

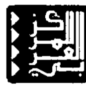
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 393-410) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-124-3

1. ميل، جون ستيوارت، 1806-1873. 2. السياسة - فلسفة. 3. الاقتصاد - الجوانب السياسية - فلسفة. 4. الأخلاق. 5. الديمقراطية. 6. المنطق. 7. الليبرالية. 8. علم النفس. 9. الاشتراكية. 10. العدالة. أ. سليمان، عاطف يوسف. ب. العنوان. ج. السلسلة.

320.01

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2017

الإهداء

إلى ماريا

المحتويات

تمهيد 13

الفصل الأول: مقدمة 19

1. بنية الكتاب 20

2. الخطوط العريضة للكتاب 27

3. السياقات الفكرية 52

4. مل في الوقت الحاضر 54

القسم الأول: نسق المنطق

الفصل الثاني: اللحظة السقراطية: الحقيقة والحرية والديمقراطية 61

1. الحقيقة والمنطق 63

2. سقراط 68

3. سقراط وحرية الفكر والحوار 71

4. الديمقراطية 74

5. الليبرالية 84

الفصل الثالث: منهج الإصلاح: مل يجابه بنثام وكولريدج 89

1. التطرفية الفلسفية 90

2. انتقاد بنثام 93
3. جون ستيرلنغ وأنصار كولريدج 97
4. المنهج في العلوم الاجتماعية 101
5. كتاب التأملات و«منهج الإصلاح» 112
الفصل الرابع: علم النفس والشخصية
والشخصية القومية وعلم السياسة 121
1. علم الإثولوجيا 121
2. الإثولوجيا بين علم النفس والتعليم 132
3. دور الإثولوجيا في كتاب المنطق 140
4. هل تخلى مل عن الإثولوجيا؟ 143
5. الإثولوجيا السياسية 145
6. الحكم النيابي وأسسه 147
القسم الثاني: الافتتان بكونت
الفصل الخامس: حوار حول الفلسفة 159
1. دور كونت في تطور فلسفة مل 162
2. مل يتحول صوب الاقتصاد السياسي 165
3. الحوار مع كونت 171
الفصل السادس: مل في طور النضوج 181
1. لماذا كتب مل أوغست كونت والوضعية 183
2. الدور المتغير لكتاب المنطق 188
3. تقويم مل لفلسفة كونت 192

4. كونت والليبرالية 195

5. «الاقتصاد السياسي» والعلم الاجتماعي 198

6. السلطتان الروحية والزمنية 199

7. الأخلاق الأبيقورية 201

8. الحرية والاستبداد 203

القسم الثالث: مبادئ الاقتصاد السياسي

الفصل السابع: دائرة الحرية 207

1. الحرية مدنية أم اجتماعية؟ 207

2. الأمان 212

3. السكون والحراك 216

4. الأمان والحرية 219

5. دائرة مل 221

6. تطبيق «المبدأ المفرد بالغ البساطة» 225

7. الخلاصة 234

الفصل الثامن: الرحلة إلى الاشتراكية:
من الحرية والديمقراطية التمثيلية إلى التعاونية 237

1. تراث توكفيل 238

2. الحرية والديمقراطية النيابية 245

3. الشخصية الفاعلة 249

4. التعاونية 256

الفصل التاسع: من التعاونية إلى الاشتراكية 261

1. الرحلة إلى الاشتراكية 261
2. الحالة السكونية 263
3. نظريتان بشأن الطبقات العاملة 266
4. المنظمات التعاونية 272
الفصل العاشر: العدالة والملكية الخاصة في عملَيه
«المبادئ» و«فصول عن الاشتراكية» 277
1. الملكية في كتاب «المبادئ» 280
2. الملكية والشخصية البريطانية القومية 286
3. نقد المجتمع القائم 287
4. فحص اعتراضات الاشتراكيين 289
5. الاشتراكية الثورية في مواجهة الاشتراكية التجريبية 293
6. مستقبل الملكية الخاصة 300
الفصل الحادي عشر: عدالة التوزيع
ومذهب المنفعة العامة 303
1. عدالة التوزيع في مذهب المنفعة العامة 304
2. المساواة 308
3. أهي نظرية في العدالة؟ 310
4. هل كان مل اشتراكيًّا؟ 317
الفصل الثاني عشر: الإله وديانة الإنسانية 321
1. رقابة مل على نفسه 323
2. الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية 328
3. ديانة الإنسانية 333

4. مل والدين 344

الفصل الثالث عشر: الخلاصة: الحرية والطغيان
في كتاب «إخضاع النساء» 349

1. منهج مل 351
2. الاستبداد 359
3. الدين 366
4. المستقبل 368
5. المساواة والعدالة والحرية والمنفعة العامة 372
6. الشخصية 381
7. المدنية والتحسن والتقدم 385
8. الخلاصة 389

المراجع 393
فهرس عام 411

تمهيد

تبدأ هذه الدراسة لفلسفة جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) وآرائه الاجتماعية والسياسية بتأمل موجز في مفهومه عن الحقيقة، وبما سميته «لحظة سقراطية»[1]. ولنقطة الانطلاق هذه أهميتها في استيعاب منهج مل في الفلسفة، وكذلك في الأخلاقيات والسياسة العملية. ثم يتعقب الكتاب فكر مل، ابتداءً من مناقشته الشؤون السياسية والأخلاقية والاجتماعية، إلى تحليل تفصيليٍّ لموضوعات على شاكلة الديمقراطية والحرية والليبرالية وعلم النفس والشخصية الفاعلة[2] والدين (بما في ذلك ديانة الإنسانية) والحرية المدنية أو الاجتماعية والمُلكية والتعاونية والاشتراكية والمساواة والعدالة والحكم الاستبدادي ومكانة النساء.

حاولت مجتهدًا، أن أطلق سراح أفكار مل من العديد من مناقشات بالية عفا عليها الزمن، في محاولة لتشييد وجهة نظر أكثر توازنًا وشمولية عن أفكاره، فضلًا عن كشف النقاب عن الاضطراب الذي أحاط بحياته الفكرية

(1) يُقصد باللحظة السقراطية (Socratic Moment)، تلك اللحظة التي يكتشف فيها الإنسان مدى جهله وحاجته إلى التزود بالمعرفة، وفيها إشارة إلى ما درج عليه سقراط (469-399 ق.م.) فيلسوف اليونان الشهير في محاوراته التي وصلتنا من طريق تلميذه أفلاطون، من إغراق محاوريه ممن يُفترض فيهم الوثوق والحكمة بالتساؤلات التي تكشف لهم عن ضحالة فكرهم [المترجم].

(2) الشخصية الفاعلة (Active Character): يُقصد بها - وكما سيأتي شرحه تفصيلًا في الفصل الأول - تلك الشخصية القادرة على ردة الفعل، والتساؤل، وتمحيص الذات على مستوى الأفراد، بدلًا من الإذعان السلبي منهم لما ورثوه من معتقدات [المترجم].

والشخصية. وعلى الرغم من أن مل كان بين الفينة والفينة يجانبه الصواب في تخميناته وخلاصة استنتاجاته، فإنه - إذا ما أخذنا أهدافه وطموحاته الكبرى في الحسبان - عادة ما كان واضحًا ومترابطًا وخلاقًا، وجديرًا بسمعته الرفيعة بوصفه فيلسوفًا بارزًا في القرن التاسع عشر... بل حتى اليوم.

لم يكن هذا الكتاب ليصنف، من دون ذلك المرجع الفريد الفذ **الأعمال الكاملة لجون ستيوارت مل** (*The Collected Works of John Stuart Mill*) الذي يمثل تحديًا لكل من يدرس فكر مل كي يتفهمه بوصفه كلًا مترابطًا متماسكًا. وحجم التراكب المفرط في طبعة ج. م. روبسون (J. M. Robson) الأنيقة، لا يقوم بدوره بوصفه أداة مهمة فحسب، بل أنه أيضًا يصيب الدارسين المتخصصين بالرعب، حيث يتحقق المرء من عظم ما بقي غير مستكشف من فكر مل - كما في حالتي - حتى بعد ثمانية أعوام خصصتُها لبحثي الدؤوب. وإني أشكر كلًا من مل وروبسون لتزويدنا بفرصة فريدة لولوج هذا العالم من التخيل والتفهم الذي لم يُستكشف من قبل إلا بصورة جزئية.

كُتبت جميع الفصول من أجل هذا الكتاب، على الرغم من أن كثيرًا منها قد سبق أن نُشر بوصفه مقالات. وهناك إصدار مبكر للفصل الثاني بعنوان **ج. س. مل: عن الحقيقة والحرية والديمقراطية** هو حاليًا رهن عملية النشر (بتصريح من دار نشر جامعة أكسفورد) في:

Jeremy Elkins and Andrew Norris, eds., *Truth and Democracy* (Philadelplia: University of Pennsylvania Press, 2012).

سبق نشر ترجمة فرنسية للفصل بعنوان: «Vérité, liberté et Démocratie chez John Stuart Mill.» dans: Malik Bozzo-Rey and Émilie Dardenne, eds., *Deux siècles d'utilitarisme: Sélection de travaux présentés au colloque organisé par le groupe de recherche Axe civilisation britannique et le Centre Bentham, 4 et 5 juin 2009, Université Rennes 2*, Philosophica (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2011),

إنني لممتنّ لماليك بوزو - راي لترجمته هذا النص.

ونشر الفصل الثالث بعنوان:

«The Method of Reform: J. S. Mill's Encounter with Bentham and Coleridge,» in: Nadia Urbinati and Alex Zakaras, eds., *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

شكري موصول للمحررين والناشرين لسماحهم بإعادة طبع المقالة هنا. هذا وقد سبق نشر نسخة من الفصل الرابع بعنوان: «John Stuart Mill's Science of Politics,» *Politeia*, vol. 24, no. 90 (2008), pp. 7-19. (Special Issue on *Utilitarianism: Historical Theories and Contemporary Debates*, Edited by Gianfranco Pelligrino, in Italian: «Il carattere, L'«Etologia» e la politica in John Stuant Mill,» *Rivista di filosofia*, vol. 99, no. 3 (December 2008), pp. 397-419,

بالفرنسية: «La Science politique de John Stuart Mill,» *Revue d'études Benthamiennes*, vol. 4, no. 4, *Numéro special: John Stuart Mill* (2008), pp. 121-133 <http://bentham.free.fr>.

كذلك باللغة الإسبانية بعنوان: «La Ciencia de la politica de John Stuart Mill,» in: J. P. Cléro [et al.], *John Stuart Mill y la Democracia del siglo XXI*, Edited by Josefa Doloris Ruiz Resa, Colección Derechos Humanos y filosofía del derecho (Madrid: Dykinson, 2006), pp. 191-210,

أنا أكرر هنا امتناني للمترجمين والمحررين والناشرين.

تلقيت المعونة والنصيحة عبر سنوات عديدة من زملاء وأصدقاء، ومن دواعي سروري أن أخص بالذكر هنا كلّا من:

Daisuke Arie, Richard Bourke, Malik Bozzo - Rey, José de Brito y Sousa, D. G. Brown, J. H. Burns, Emmanuelle de Champs, Gregory Claeys, the late Maurice Cranston, Roger Crisp, Kyriakos Demetriou, Manuel Escamilla, Yasunori Fukagai, Angus Gowland, Kristopher Grint, Marco Guidi, Esperanza Guisan, Knud Haakonssen, Ofir Haivry, Hans Hansen, Paul Kelly, Ellen Kennedy, Eugenio Lecaldano, Michael Levin, David Lewisohn, David Lieberman, Peter Momtchiloff, James Moore, Peter Nicholson, Kevin ORourke, Gianfranco Pellegrino, Mark Philp, Michael Quinn, D.D. Rapheael, Jonathan Riley, Ann and the late J. M. Robson, Philip Schofield, Huei- Chun Su, José Tasset, Georgios Varouxakis, David Weinstein, Cheryl Welch, Richard Whatmore, Geraint Williams, Donald Winch, and an anonymous reviewer for Oxford University Press.

أنا مدين بشكر خاص لمارك فيلب (Mark Philp) الذي قرأ نص الكتاب بأكمله وطرح مقترحات عديدة لتنقيحه. وشكري موصول كذلك لبيتر نيكلسون

(Peter Nicholson) لمطالعته فصولًا عدة وتصويب أخطائها، واقتراحه لجوانب جديدة في فكر مل لاستكشافها. وكان جيورجيو فاروكساكيس (Georgios Varouxakis) نِعم المعين في نواحٍ كثيرة من الكتاب، ولا سيما في تشجيعي على تحليل مل للشخصية، بماَ في ذلك استخدامه لفكرة الهوية القومية. وساهم كيرياكوس ديمتريو (Kyriakos Demetriou) بسخاء في عمله على الجذور الأفلاطونية لمذهب المنفعة العامة الحديث، ولا سيما لدى غروت ومِل. وأفدت كثيرًا من بحث جوناثان ريلي (Jonathan Riley) عن مل خصوصًا تفهمه دور مؤلّف مل **مبادئ الاقتصاد السياسي** (*Principles of Political Economy*) في كثير من الجوانب في فكره، وبطبيعة الحال، أظل أنا المسؤول عن كل العبارات الواردة هنا.

وكم أود أن أزجيَ الشكر لأسرتي: ماريا وغريغ وأليكس وجورجينا وبولي على إتاحتهم الوقت والحيز لي للنهوض بهذا البحث عبر فترة مديدة. وإنني أكرس إهدائي الكتاب لزوجي «ماريا» التي تجمع ما بين استيعاب نظرية مل في علم النفس ونظرة الخبير في مجال التحليل النفسي، كما أنها زودتني بدعمها وتشجيعها، ما مكّنني من المضي في هذه الرحلة الشاقة المضنية. وفضلًا عن ذلك فقد أمدني أليكس روزن (Alex Rosen) بالمساعدة في مجال الحاسب الآلي الذي من دونه لكان ضاع هذا الكتاب في غياهب الفضاء الإلكتروني وشبكات الحاسوب. وفي ما يخص الأعمال المنشورة الأخرى، كتبتُ أجزاء من الكتاب في قرية دارتمور في «بيتر تافي». وأنا مدين بشكل خاص للمغفور لهما جيمس وجيليان هاكر، ولأفراد عائلة كولينز جميعًا (جون وغراهام وأنجيلا وسيلفيا وجوليا) لمساندتهم وتشجيعهم. وشكري كذلك موصول إلى إدوارد دود وأسرته لما أظهروا من تعاطف (بما في ذلك إقراضي بعض الأغنام لجزّ الأعشاب). واتبعت الاختصارات التالية في الكتاب، فالاختصار *CW* مشفوعًا برقم الجزء بالأرقام الرومانية يشير إلى **الأعمال الكاملة لجون ستيوارت مل** (*The Collected Works of John Stuart Mill*) المنشورة في 33 مجلدًا (مل 1963-1991). وكثيرًا ما ورد في هذا الكتاب ذكر الأعمال الآتية:

I. *Autobiography.*

II-III. *Principles of Political Economy.*

V. '*Chapters on Socialism*'.

VII-VIII. *System of Logic.*

IX. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.*

X. 'Bentham'. 'Coleridge', *Utilitarianism, Auguste Comte and Positivism: Three Essays on Religion.*

XI. 'Whately's Elements of Logic' 'Grote's History of Greece'. 'Grote's Plato', 'Grote's Aristotle', 'Bain's Psychology'.

XII- XIII. *The Early Letters 1812-1848.*

XIV-XVII. *The Later Letters 1849-1873.*

XVIII. 'De Tocqueville on Democracy in America' I and II, *On Liberty.*

XIX. *Considerations on Representative Government.*

XXI. *The Subjection of Women*, 'The Enfranchisement of Women', 'The Negro Question'. *Inaugural Address Delivered to the University of St Andrews.*

XXXI. Mill's notes on James Mill's *Analysis of the Phenomena of the Human Mind.*

XXXII. *Additional Letters.*

كما يمكن بسهولة التعرف إلى المراجع الأخرى من واقع النص نفسه.

CG (Comte 1973-1990) refers to Auguste Comte's correspondence (*Correspondance générale et confessions*. 8 vols.. ed. P. E. de Berrêdo Carneiro [et al.] (Paris: École des hautes études en sciences sociales et Vrin, 1973-1990).

فريدريك روزن
يونيفرسيتي كولدج - لندن
كانون الأول/ ديسمبر 2011

الفصل الأول

مقدمة

هذا الكتاب دراسة للفلسفة الاجتماعية والسياسية عند جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) (1806-1873)، والهدف منه طرح تأويل جديد لكثير من آرائه[1]. وخلافًا لكتابي الأخير عن مذهب المنفعة العامة الكلاسيكية[2] (*Classical Utilitarianism*) الذي ركز على تطور فكرة المنفعة العامة[3] في الفلسفة الغربية، تراوح هذه الدراسة - باتساع أشمل - ما بين أفكار مل المتنوعة، بما في ذلك الموضوعات على شاكلة وضع المرأة، والتعاونية والاشتراكية والحكم الاستبدادي والحرية والمساواة والعدالة والمسيحية والأديان الأُخَر وقدرات العقل البشري والمنطق وعلم النفس ودراسة السمات البشرية وتكونها والحقيقة، وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

---

(1) لا يمكن لأي كتاب عن مل أن يغفل الإشارة إلى الطبعات الرائعة للأعمال الكاملة لجون ستيورات مل: John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*, Edited by J. M. Robson, 33 vols. (Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991).

وينبغي للمرء أن يذكر الطبعة الجديدة من الأعمال الكاملة لجيرمي بنثام (وهي رهن الإصدار) التي أثارت الاهتمام ثانية على مستوى العالم بمل وبنثام، وتطور مذهب المنفعة.

(2) Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London: Routledge, 2003).

(3) مذهب المنفعة العامة (Utilitarianism): مذهب يقول إن هدف السلوك البشري هو تحقيق أعظم الخير لأكبر عدد من الناس [المترجم].

1. بنية الكتاب

تبدأ الأغلبية من الطلاب دراستها أفكار مل وتنتهي بقراءة مؤلفاته الثلاثة **عن الحرية** (*On Liberty*) (1859)، **ومذهب المنفعة العامة** (*Utilitarianism*) (1861) **وتأملات في الحكم النيابي** (*Considerations on Representative Government*) (1861)، متعجبة من القصور النسبي في محتوياتها. فهذه الأعمال الثلاثة لا تتوافق بسلاسة معًا، ولا تتناول عديدًا من رؤوس الموضوعات التي تعالج الحرية والفلسفة الأخلاقية والحُكم، وهي الموضوعات التي يعنى بها الفلاسفة ومنظرو السياسة الآن. وترجع العلة في ذلك إلى أن الدارسين لا يقرأون إلا مجموعةً ضيقة من المقالات، بل يطالعونها بطريقة مغلوطة. والمشكلة جدٌّ معقدة، فالمدخل إلى فكر مل من خلال الأعمال الثلاثة التي ذكرناها لتونا ينحو إلى قطع ما بين القارئ والخط الرئيس لأفكاره، تلك التي نضجت في عملَيْه الشامِخَين منظومة **المنطق الاستدلالي**[(4)] **والاستقرائي**[(5)] (*System of Logic, Ratiocinative and Inductive*) (1843) **ومبادئ الاقتصاد السياسي** (*Principles of Political Economy*) (1848). وفطن المتخصصون بفكر مل، لعقود عديدة، إلى هذه المشكلة، واتخذت ردة فعلهم إزاءها طرائق متعددة، فعمدوا أساسًا إلى تأويل النصوص الثلاثة لسد ما يبدو فيها من ثغرات، أو إلى اللجوء إلى مقتطفات من عملَي **المنطق** و**المبادئ** ليرفدوا نصوص موضوعاتها، وأفضى هذا الاتجاه إلى نتيجتين أو أكثر:

الأولى: هي أن الموضوعات التي يُفترض أن الغرض من المؤلفات الثلاثة **عن الحرية** و**مذهب المنفعة العامة** و**تأملات في الحكم النيابي** أن يسلط الضوء عليها، مثل الحرية والعدالة والمنفعة العامة والليبرالية والديمقراطية، يتضح

---

(4) الاستدلال المنطقي (Ratiocinative Logic) أو المنطق الاستدلالي (Conductive Logic): هو المنطق المعني بالتوصل إلى حالة خاصة من نتيجة عامة، كأن تقول مثلًا: المعادن جيدة التوصيل للحرارة، والنحاس معدن، إذًا النحاس موصل جيد للحرارة [المترجم].

(5) المنطق الاستقرائي (Inductive Logic): يقصد به التوصل إلى نتيجة عامة من تحليل حالات خاصة متعددة، كأن تقول على سبيل المثال: الحديد جيد التوصيل للحرارة، والنحاس جيد التوصيل للحرارة، والرصاص جيد التوصيل للحرارة. إذًا فالمعادن جيدة التوصيل للحرارة [المترجم].

أنه لا يتم تناولها على نحو مترابط، ومن ثم تنطلق حشود من المتخصصين في محاولة لتفسير أعمال مل لمصلحته. ونتيجة لهذا، فإن الجدال حول مثل هذه القضايا، كالصلات بين الحرية والمنفعة، والحرية والعدالة، والعدالة والمنفعة، ووصف مل للمؤسسات السياسية والديمقراطية، والبدائل المختلفة للمنفعة (الفعل، القاعدة، الفضيلة... إلخ)، والبدائل المختلفة لمذهب المتعة، أصبحت بمنزلة الوجبة الرئيسة في أغلبية المناقشات حول أفكار مل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. إلا أن تلكم المناقشات تبرز - ببساطة - حقيقة مهمة، وهي أن هذه النصوص الثلاثة التي تُدرَّس في المحاضرات والمناهج عبر العالم أجمع ليس بوسعها بذاتها أن تقدم سردًا مقنعًا عن الموضوعات قيد البحث.

الثانية: إن التمحيص المنطقي الذي ينشده المرء كي يكشف عن أفكار مل، كفهم أعمق لرؤيته عن **الحرية**، إذا ما استُخلصت من منظور مختلف، قد يغيب وسط خضم من التعليقات والتأويلات الثرّة، وقد تحتل التعليقات الحديثة مكان القلب من موضوعات تفتح المغلق من الفلسفة الأخلاقية والسياسية من منظور مل، لكنها لا تصل بالضرورة إلى لبّ أفكار مل ذاتها، وواحد من أهداف هذا الكتاب هو طرح وجهة نظر مختلفة وأكثر شمولًا لأفكار مل. ولن يقتصر هذا التفسير على تسليط الضوء على النصوص المختلفة، مثل تلك المتعلقة بالحقيقة، ودراسة السلوك والدين على سبيل المثال لا الحصر، لكنها بالمثل ستطرح منهجًا مختلفًا في تفسير أفكار مل. فسيولَى اهتمام أكبر لبلاغة مل وبسط القضايا بطريقة تتفق وتتسق مع كتاباته عن المنطق والمسائل العملية.

سوف أعرض في الفقرات التالية ما أخاله عماد مشروع مل الفلسفي والاجتماعي والتاريخي، وسأفعل ذلك في تعبيرات جريئة بل ربما مجردة، حيث أؤمّن للقارئ أفضل استيعاب للقضايا التي ستبحث في باقي الكتاب ببساطة وعمق ووضوح، ثم أشفع ذلك برسم صورة للطريقة التي يتناول بها الكتاب المكونات المختلفة التي أرى أنها أكثر دقة وتراكبًا وصدقًا في تفهم مشروع مل الفكري.

تتمحور فلسفة مل حول علوم النفس والشخصية (أي الإثولوجيا).

والإثولوجيا هي علم الارتقاء بشتّى العناصر في شخصية الإنسان، يواكبه تفهم لوسائل تحقيق الرخاء البشري. وهذا العلم مكون رئيس في كتاب مل **المنطق**. وفيما يبدو واضحًا أن ثقة مل في قدرته على أن يشيد ذلك العلم برمته على أساس علمي، اضمحلت على مدى حياته، فقد احتفظ بوجهة النظر في أن حجر الزاوية في مسعاه الفلسفي هو أن يستوعب العمليات والتفاعلات المتبادلة بين شخصيات الأفراد والقوى الخارجية التي تفضي إلى ارتقاء وازدهار أكمل للطاقات والقدرات الفردية، وفوق كل شيء... الارتقاء بالشخصية الفاعلة في المجتمع. وتعني «الشخصية الفاعلة» تلك القادرة على ردة الفعل، والتساؤل، وتمحيص الذات على مستوى الأفراد، والقدرة على أن تقتصر معتقدات المرء والتزاماته الخاصة به على محيطه هو وحده بدلًا من أن يرثها عن غيره ويذعن لها في سلبية، وأن يغدو في أثناء هذه العملية عاملًا موجهًا أكثر من كونه مجرد كائن بدائي لا أكثر، يستجيب فحسب للمؤثرات الداخلية أو الخارجية.

يحتل الاهتمام بالإثولوجيا مكان القلب من مقاربة مِل ومنهجه، ما يبعث الحياة في انطباعاته عن **الحرية**، وإخضاع النساء والاقتصاد السياسي وغيرها. ولا يتعارض هذا مع احتفائه بمذهب المنفعة، إذ إن مل يظل ملتزمًا - بالمعنى الواسع - بنمط حديث من الأبيقورية، حيث يرى في الارتقاء بالشخصية الفاعلة المفتاح إلى الإثراء الأكمل لقدرات البشر على التمتع بالمسرات والازدهار.

لم يزعم مل امتلاكه ناصية الحقيقة حول تشكل الشخصية، وهو موضوع علم الإثولوجيا الذي يخضع للتحري العلمي حاليًا. ونحن بحق في حاجة إلى الإقرار بعمق معتقد مل في أهمية أسلوب التساؤل السقراطي[6] عن السعي إلى المعرفة. وتعمقنا في البحث عن العلاقة المتشابكة بين مناحي علم نفس الأفراد والعالم الأخلاقي والاجتماعي لهو سبيلنا لتعقب الحقيقة العلمية عبر علم

(6) أسلوب الحوار السقراطي أو فن المحاورة السقراطية (Elenchus): يقوم على الجدل بين أفراد ذوي مواقف متعارضة ويقوم على تبادل الأسئلة والإجابات لإثارة التعليل العقلي والأفكار الجديدة، وعادةً ما يقوم على تحويل الدفاع عن فكرة معينة إلى مهاجمة نقيضها ومحاولة استدراج الخصم إلى مناقضة نفسه [المترجم].

الإثولوجيا الذي يرشدنا إليه المنطق. بيد أن سعينا ذلك دائب، وهو ذو نهاية مفتوحة، ودائم الحاجة إلى المراجعة المستمرة. ويزودنا هذا الفهم بأدوات تعيننا على استنباط مفهوم الحرية وصيانتها (بدلًا من التفكير في الحرية ذاتها بوصفها أداة حاسمةً في ظهور الحقيقة)، وفضلًا عن ذلك فالتساؤل الانتقادي هو شرط ضروري للرقي بالشخصية الفاعلة، الذي من دونه يقدر الناس على المسرات الأكثر سطحية فحسب التي يكفي السلوك السلبي للحصول عليها. على أن علم النفس والإثولوجيا - على أي حال - لا يحققان ولا يستطيعان أن يحققا الهدف من الفاعلية، فهما علمان عن العلة والنتيجة، أولهما استقرائي وثانيهما استدلالي. وما هو مطلوب علاوة على هذين العلمين هو توصيف النهاية الصحيحة التي يمكن لهذا العلم أن يساعد في تأمينها. و«فن الحياة»، وهو عنوان الفصل الموجز والأخير في كتاب **المنطق** يوضح أن ذلك أمر مستقل عن علم الأخلاقيات، يقول مل: «إن الفن يطرح بنفسه النهاية المستهدفة، ويحدد تلك النهاية ويسلمها للعلم، فيتلقفها العلم ويعتبرها ظاهرة أو نتيجة ينبغي دراستها، ويبحثه في عللها وشروطها، يعيدها مرة أخرى إلى الفن مع مبرهنة[7] عن توافقات الظروف التي من شأنها أن تنتج في ظلها، فيفحص الفن حينئذٍ هذه التوافقات والأوضاع. وطبقًا لما إذا كانت في مقدور البشر أم لا، فإنه يفصح عن النهاية التي يمكن الوصول لها. ويخلص الفنُّ إلى مدى الرغبة في اتخاذ هذه الخطوات، فإذا ما وجدها كذلك قابلة للتطبيق العملي، يحوّل المبرهنة إلى قاعدة أو مبدأ» (*CW*, VIII, p. 944).

لكل فن قاعدة أولى واحدة، أو مقدمة عامة رئيسة، لا تستعار من العلم، وتفصح عن الغرض المستهدف، وتؤكد أنه هدف مرغوب (*CW*, VIII, p. 949).

في هذا القسم ذاته يناقش مل أن «القاعدة العامة التي ينبغي أن تتواءم معها كل قواعد السلوك، والمعيار الذي يجب أن تخضع له، هو أن تفضي إلى سعادة البشر، أو بعبارة أخرى إلى الغائية (*CW*, VIII, p. 951). وفضلًا عن ذلك

(7) تختلف المبرهنة (Theorem) عن النظرية (Theory) في أن الأولى - بخلاف الثانية - يمكن البرهنة عليها رياضيًا [المترجم].

فإن أهمية فن الحياة تبرز في إرساء الغاية القصوى فحسب: السعادة. عندها تكون قد أنجزت مهمتها. ولكل علم (كعلم الإثولوجيا) فن واضح مميز، والفن ذو العلاقة بالإثولوجيا ليس هو نفسه فن الحياة، وإنما التعليم. ويعتمد التقدم والترقي على ما ينقله معلمو جيل معين إلى الطلاب الذين سينتقلون إلى موقع القيادة في الجيل التالي.

يبدو واضحًا في مقالته **عن الحرية** (*On Liberty*) أن مل لا يرسي دعائم ما هو ملائم لتأمين السعادة في نطاق الترتيبات الاجتماعية والسياسية، حيث تنهض السعادة مقياسًا تعاير به مقترحات بعينها. وتبدو القضية على النحو الآتي: إن السعادة هي الغاية التي يصبو إليها فن الحياة، ونحن في حاجة إلى أن نفحص المنظومة المعقدة من الموضوعات (بالمعنى العلمي) التي تتيح لنا أن نعمم الشروط التي تفضي إلى الارتقاء وتماسك الشخصية الفاعلة في المجتمع. ونحن نبحث عن ذلك لأننا نعرفها كمكوّن أساسي من ضروريات السعادة. وليس ذلك كافيًا: فالشخصية الفاعلة تثمر بذاتها وخارجها تغيّرًا ما بين الأجيال (وهو ما يشير إليه مل بالتقدم) لكنها لا تثمر بالضرورة تحسنًا. لذا فالعلم والحقيقة شرطان إضافيان. بيد أنه ينبغي لنا التأكيد على ملمحين في رؤية مل، أولهما أن محتوى السعادة غير محدد بشكل حاسم، فهو ليس بقاعدة وجدت بوصفها أمرًا قياسيًا يمكننا أن نستعمله لقياس مجموعات من العلاقات التفصيلية، حيث يتاح لنا أن نعظّم من حساباتنا إلى الحد الأقصى، بل هي غاية ذات محتويات مفتوحة لاستكشافات تالية أعمق وأشمل... غاية تتطور عبر الزمن وتتبدل بتبدل مفاهيمنا. فهي أفق يتمدد، وإن كان يتقلص بثبات مع دنوّنا منه، مثله مثل معيار لحياة حافلة تستحق أن تعاش وتزداد ثراءً وانفتاحًا.

على علم الإثولوجيا أن يعمل على تطوير التعليمات والعلاقات والأعراف والملابسات لتعزيز هذا الهدف العريض، غير أن جزءًا مما ينجزه هو استكشاف مكونات وسائل الرخاء للبشر وتوضيحها. على أي حال فإن هذا الرخاء يجب ألّا يؤخذ على أنه شرط استاتيكي جامد، فمكوناته وعناصره ليست بالثابتة، وإنما هي متغيرة عبر الزمن، تستجيب للمؤثرات المتبادلة

ما بين حقائق البشر الفيزيولوجية وحقائق النظم الاجتماعية والسياسية التي يتشاطرها الأفراد.

إذا كان مل يتعامى (بصورة مثيرة للفضول) عن المسائل الفلسفية التي استحوذت على نقاده عبر السنين الأربعين الأخيرة، في ما يخص تعظيم السعادة ومكانتها في مقالته عن **الحرية**، فذلك لأنه ما نظر إلى نفسه قط مُحاوِلًا الإجابة عن تساؤلاتها، وإنما كان هو نفسه مدفوعًا بمجموعة تساؤلات مختلفة أكبر مجالًا، وكان مبدأ المنفعة العامة ببساطة واحدًا منها، غايةً في التجريد، وغير واضح المعالم، ومكونًا تاريخيًا آخذًا في التطور. ويعني ذلك أننا إذا ما كنا معنيين بتقصي روح مل المقدامة المحبة للمخاطرة، فإننا ندنو من مقالته **عن الحرية** (وكذلك كثير من مؤلفاته الأخرى)، في محاولة لاستكشاف الملابسات المسببة داخل النظم الاجتماعية والسياسية في الغرب التي سرعان ما تتبدل، من أجل الارتقاء بالشخصية الفاعلة وما يرفدها من الاحتمالات المتطورة للازدهار البشري في أقصى معانيه الممكنة. وبالنسبة إلى مل، ليس هناك معيار محدد مفرد، ولا شخصية نمطية نهفو إليها جميعًا. فبدلًا من ذلك هناك قوانين وعموميات في ما يخص تكوُّن الشخصية، وباستطاعتنا أن ندرس الطريقة التي تتشكل بها وتتحدد أو تتعزز من طريق الأعراف والممارسات في زماننا، إلا أن هذه الأمور حَرية بأن تتبدل، فتَنشأ آفاق جديدة. والهدف من هذا العلم هو محاولة التعرف إلى هذه الاحتمالات المستجدة وتقديم مقترحات لصونها والذود عنها، بغرض الحفاظ على الشخصية الفاعلة والارتقاء بالجنس البشري. وفي جدالنا حول تلكم الإمكانات سيهمنا أن يحظى الناس - في أوسع معاني الكلمة - بأقصى سعادة. على أن إدراكنا لما يشمله هذا، سيتطور هو الآخر. وفضلًا عن ذلك، ينبغي ألا تُفهم الشخصية الفاعلة على أنها قضية امتلاك الحرية بغرض الاقتراب من الحقيقة، بقدر ما هي مغامرة لها خطورتها نستطيع من خلالها أن نرتاب ونراجع معتقداتنا والتزاماتنا. فإننا إذا ما فعلنا ذلك نطلق العنان لسلوكياتنا كي تتبدل وتكتسب الخبرات. وبوسعنا ساعتئذٍ أن نعكس اتجاه عزوفنا عن التواؤم الاجتماعي وعن سطوة الرأي التي تحاول إلغاء استقلالنا في أفكارنا وأفعالنا، ومن ثم ندعم حرية المجتمع ككل. وليس

بمقدورنا أن نقول إن القيام بذلك سيزيد من سعادة كل امرئ، لكن نستطيع أن نقول إن بوسعنا أن نفهم السعادة بمعيار الارتقاء وتفعيل القدرات البشرية، وفي مثل هذا المجتمع تتحقق الملابسات والأوضاع بصورة أكثر كمالًا من ذلك المجتمع الذي يكبت التساؤلات ويعوّق اكتشاف الذات للارتقاء بها. بيد أن معايير التقويم مرنة وليست جاسئة، فنحن نتلمس طريقنا على هدى المعونة التي يمدنا بها العلم من خلال التجريب والفاعلية. وإذ نفعل ذلك فإننا نقوم باستكشاف شخصياتنا بوصفنا أفرادًا أو جماعات، والازدهار (أو السعادة) التي بمُكنتنا التوصل لها.

بدلًا من اقتفاء أثر بنثام[8] الذي يبدأ بالفن والمؤسسات التي سوف تدعمه - وفقًا لتفكيره - ويخلص إلى أن السعادة تتحقق بحلول الديمقراطية النموذجية في كل مكان، يسلط مِل تركيزه على العلوم، فمتى تقدمت العلوم، فإن التقاليد التي ستتطور بالتبعية ستظهر بصورة تدريجية، وغالبًا ما ستتغير ولكن من دون أن تتشابه في البلدان كلها.

يبين ذلك رغبة مِل في وضع حدود ما، وممانعته في تحديد قاطع لهذه الحدود. وهو لا يتشتت ما بين مؤلَّفَيه **مذهب المنفعة العامة**، و**عن الحرية**، وإنما ينظر إلى أمور متباينة تتسم العلاقات بينها بالتشابك والتعقيد والإبهام، إلى الدرجة التي ليس بوسعنا حيالها اختزال المبادئ والمناقشات المركبة عن الصلات الاجتماعية وسطوة الرأي في **عن الحرية** إلى مبدأ المنفعة بأكثر من أن نقول إن **عن الحرية** لا يشير على الإطلاق إلى معايير المنفعة. على أن العلاقة بين فن الحياة من ناحية، وفن التعليم والغايات التي يضعها لعلوم السيكولوجيا والأخلاقيات لن يكون لها ببساطة سمات مباشرة استنباطية كما يفترض كثير من التأويلات الحديثة، وبالامتناع عن قراءتها ومحاولة إنصاف المشروع الذي

---

(8) جيرمي بنثام (Jeremy Bentham) (1748-1832): عالم قانون وفيلسوف إنكليزي ومصلح قانوني واجتماعي. كان المنظِّر الرائد في فلسفة القانون الأنكلو - أميركي. ويشتهر بدعواته إلى المنفعة العامة وحقوق الحيوان وإصلاح أحوال السجون، كما شملت مواقفه الحجج المؤيدة للفرد والحرية الاقتصادية، والفصل بين الكنيسة والدولة، وحرية التعبير والمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق، ومنحها الحق في الطلاق، كما طالب بإلغاء الرق وعقوبة الإعدام وإلغاء العقوبات البدنية [المترجم].

أرساه مل بنفسه بوسعنا أن نجني معاني أعرض وأكثر ثراءً عن نوع النشاط الذي ينبغي لنا - فلاسفة ومنظرون سياسيون ودارسون التاريخ الراهن - أن ننخرط فيه.

2. الخطوط العريضة للكتاب

للعكوف على هذه الدراسة لأفكار مل الأخلاقية والسياسية، يبدو واضحًا أن نقطة الانطلاق ينبغي أن تكون مؤلّفه **المنطق**، على أننا لن نحاول أن نحيط بكل جوانب كتابات مل عن الفلسفة، حيث أُنجز ذلك - على نحو جزئي - على يد عدد من المتخصصين المتميزين[9]، ويركز الكتاب على أفكار مل الاجتماعية والسياسية، وإن كان يقوم بذلك من منظور مل الفيلسوف، حيث إن هذه هي الطريق التي استوعب بها مل دوره هو. وقد يفضي الدنو من مل كونه فيلسوفًا من دون تمحيص نصوصه الفلسفية كلها بصورة تفصيلية، إلى نقدها. على أن هذا المدخل سيمكن المرء من تسليط الضوء على الأسس الأعمق لأفكاره الأخلاقية والسياسية، التي كثيرًا ما يُغض عنها الطرف في دراسات فلسفة مل.

يلاحظ ألكساندر بين[10] (1818-1903) أن قدرة مل الخلاقة كانت

(9) انظر على سبيل المثال لا الحصر: Reginald Jackson, *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*, Oxford Classical and Philosophical Monographs (London: Oxford University Press, 1941); Oscar Alfred Kubitz, *Development of John Stuart Mill's System of Logic*, Illinois Studies in the Social Sciences; 18/1-2 (Urbana, Ill: University of Illinois Graduate School, 1932); Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, 2nd ed. (Basingstoke: Macmillan, 1987); Geoffrey Scarre, *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Synthese Historical Library; 34 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), and John Skorupski, *John Stuart Mill*, Arguments of the Philosophers (London; New York: Routledge, 1989).

(10) ألكساندر بين (Alexander Bain) (1818-1903): فيلسوف اسكتلندي وعالم تربية وتعليم ينتمي إلى المدرسة التجريبية البريطانية، له أعمال بارزة في إطار علم النفس واللغويات والمنطق والفلسفة الأخلاقية وإصلاح التعليم. أصدر جريدة **العقل** أول جريدة في علم النفس والفلسفة التحليلية، وهو من رواد مذهب المنفعة العامة المشهورين، ويكوّن مع جيمس مل وابنه جون ستيوارت المدرسة التجريبية (Empericism) التي تقوم على اعتماد المعرفة على الخبرات المستشعرة لا استبطان المرء لمشاعره ودوافعه الذاتية [المترجم].

محصورة في عملَيْه المنطق والمبادئ[11]. وكما سنرى فقد استُقيَ كثير من كتابات مل اللاحقة من هذين العملين الرئيسين المبكرين. ويقتفي كتابنا هذا الأثر المنظور بين المهم، إذ يقوم الجزء الأول على أفكار من كتاب المنطق، والجزء الثالث على أفكار من كتاب المبادئ، فيما يركز الجزء الثاني على مراسلات مستفيضة متبادلة بين مل وأوغست كونت[12] (1798-1857)، تتكون من تسع وثمانين رسالة حُررت بين عامي 1841 و1847، وتشكل جسرًا ذا أهمية بين العملين المذكورين توًّا[13]. ونرى

---

(11) انظر: Alexander Bain, *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections* (London: Longmans, Green and Co., 1882), p. 91.

فضلًا عن محنته العقلية في عام 1826 التي تم عرضها بالتفصيل في السيرة الذاتية (*CW*, I, pp. 137 ff)، كابد مل من سلسلة متتالية من الأزمات الذهنية في عام 1836 (في أعقاب وفاة أبيه)، وفي عام 1843 أوان [إكماله لمؤلفه المنطق (*The Logic*)]، وفي عام 1848 قبل نشر كتابه المبادئ (*Principles*). (ولقد خلّفته هذه النوبات (على نحو خاص الأخيرة منها)، عاجزًا عن إنجاز أي عمل خلاق بعد مؤلفيْه المنطق والمبادئ. وتضللنا السيرة الذاتية التي تطرح أن مل عانى محنةً ذهنية واحدة في عام 1826. ويحاول كتابنا هذا في مناسبات كثيرة إعادة النظر وتصحيح المعلومات الواردة بالسيرة الذاتية، لوصف موجز كيف قلل مل في السيرة الذاتية من دور جورج بنثام في تطوير اهتماماته المبكرة بالفلسفة، انظر أيضًا: Frederick Rosen, «Parallel Lives in Logic: The Benthams and the Mills,» in: Georgios Varouxakis and Paul Kelly, eds., *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, Routledge Innovations in Political Theory (London; New York: Routledge, 2010), pp. 67-83.

(12) أوغست كونت (Auguste Comte) (1798-1857): عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي. أعطى علم الاجتماع الاسم الذي يعرف به الآن. كان يؤكد ضرورة تأسيس النظريات العلمية بناءً على الملاحظة، إلا أن كتاباته كانت على جانب كبير من التأمل الفلسفي. يُعد الأب الشرعي للفلسفة الوضعية أو فلسفة المدركات الحسية. يعتبر تلميذًا للفيلسوف الفرنسي سان سيمون [المترجم].

(13) نُشرت هذه المراسلات التي كُتبت بالفرنسية كاملة أول مرة في كتاب كونت ومل: Auguste Comte and John Stuart Mill, *Lettres Inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte publiées avec les réponses de Comte et une introduction par L. Lévy-Bruhl* (Paris: Félix Alcan, 1899).

وعن الظروف التي اكتنفت هذا النشر، انظر: Martha S. Vogeler, «Comte and Mill: The Early Publishing History of their Correspondence,» *Mill Newsletter*, vol. 11, no. 2 (1976), pp. 17-22.

يظهر معظم رسائل مل في الجزء 13 من الأعمال الكاملة وإن لم يشتمل على رسائل كونت. وتحتوي طبعات رسائل كونت على رسائل مل، وإن وردت مختصرة في شكل ملحوظات: Auguste Comte, *Correspondence générale et confessions*, Textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnaud, Archives positivistes, 8 vols. (Paris: École des hautes études en sciences sociales; J. Vrin, 1973-1990).

انظر بشكل خاص المجلد 2 والمجلد 4. ومن ثم يصعب متابعة العمل بوصفه كلًا. وتزودنا الترجمة الإنكليزية الأحدث (كونت ومل - 1995) بنص يساعد في ذلك. انظر أيضًا الهامش 1 في =

أن مل في هذه المراسلات يبلور وجهات نظره في العلوم ذات العلاقة بالمجتمع الذي يهتم به كتاب **المنطق**. كما نراه تحول عن أعمال كونت لينخرط في الاقتصاد السياسي، إلى جانب عودته إلى بعض من أفكار جيرمي بنثام (1748-1832). أدى كونت - إن سلبًا وإن إيجابًا - دورًا محوريًا في تطور أفكار مل الاجتماعية والسياسية. ومن سوء الطالع، يتركز كثير من تعليقات المحللين النقدية على وجهات نظر مل فحسب، في مقالته **أوغست كونت والوضعية**[14] (1865). وتستخدم المراسلات في دعم تفسير الأعمال المنشورة ورفدها في ما بعد. فهذه المراسلات هي وساطة العقد، التي ترفدها - في أسلوب مضلل غالبًا - المقالة المنشورة المذكورة (انظر الفصلين 5، 6 في ما يلي). وغالبًا ما تُقرأ المراسلات بوصفها محاورة ثنائية أفلاطونية، يمثُل فيها المتحاوران ويتبادلان الرأي في عمل أدبي محكم البنيان، وأهم ما يلاحظ فيه أنه مصوغ بوساطة مؤلفَيْن مختلفَيْن، لا يحتفظ أي منهما - في الأغلب الأعم - بنسخ من رسائله.

الاهتمام الذي يوليه الكتاب للمراسلات بين مل وكونت، والتعرف إلى أهمية كونت في أفكار مِل سيحتاج إلى بعض الشرح الأوفى. وما هو محل نظر أن أهمية كونت لا تمتد ظلالها لما بعد الكتاب السادس من المؤلَّف **المنطق** الذي يختص بعلم الاجتماع، حيث نلمح معظم الإشارات الصريحة إلى كونت.. وما دام الأمر كذلك فينبغي أن نتبين أن أهميته بالنسبة إلى مل و**المنطق** تبدو أقل بكثير مما نطرحه هنا، فعلى سبيل المثال، لا تعتمد دراسة مل للاستقراء في الكتاب الثالث من **المنطق**، في الحقيقة، بصورة مباشرة على كونت. مع ذلك، فإن رؤية كونت إلى طبيعة العلم والصلة بين العلم والفن ذات علاقة بكتاب **المنطق** لمل كليًا، ووصفه الطبيعة التاريخية للأفكار هو

= الفصل الخامس من هذا الكتاب. وأنا من ترجمت **كونت ومل** عن الأصل الفرنسي.

(14) الفلسفة الوضعية أو فلسفة المدركات الحسية (Positivism): فلسفة تقول إن مدركات الإنسان الحسية هي الأساس الوحيد للمعرفة البشرية والتفكير الرشيد، وإن الخبرة والمعرفة التجريبية للظواهر الطبيعية هي حجر الزاوية، حيث ترى في ما وراء الطبيعة والدين أنظمة غير متكاملة للمعرفة، ويجب إقصاء كل فكر تجريدي في العلل المطلقة [المترجم].

بدوره مهم، ووجهة نظرهما المشتركة عن الدين ذات تأثير مباشر في مفهوم مل للهدف من **المنطق** وأهمية الحقيقة المستقاة من التجربة. وعلاوة على ذلك، فإن أهمية فلسفة المدركات الحسية ذاتها لدى كونت تمثل ركنًا مهمًّا في فهم مل المنطق والفلسفة في كتاب **المنطق** وغيره من مؤلفاته.

يختتم الكتاب بدراسة إضافية لمؤلَّف مل **إخضاع النساء** (*Subjection of Women*) (1869) الذي يُعدّ عملًا عن الحرية والطغيان. ويمكِّن هذا الموضوع المرء من استقاء العديد من الأفكار التي نوقشت في الفصول المبكرة ويسلط الضوء على التطبيقات العملية في نطاق الظلم المجتمعي، وعادة ما يُبخَس قدر هذا العمل، ولم تتم دراسته بشكل وافٍ، على أن بعثه من جديد على يد الناقدات النسويات بوصفه نصًا له أهميته ساهم في انتشاره ودراسته حديثًا، وإن كان هذا التطور قد أزاحه جانبًا نوعًا ما عن سياق كتابنا هذا. ولقد ملتُ إلى قراءة **العبودية** باعتباره عمل مل البارز عن الطغيان في المجتمع.

أخذت في الحسبان في الفصول التي يتكون منها الكتاب نماذج عديدة من أفكار مل، على أنها جميعها قد أدرجت كجزء من كتابَيْ **المنطق** و**المبادئ** والمراسلات مع كونت، وذلك على الرغم من أنني تناولت كثيرًا من أعمال مل الأُخَر وأعمال زملائه الآخرين، بما في ذلك مقالته المتداولة عن **الحرية** (انظر الفصول 2، 4، 6، 7 في ما يلي)، و**مذهب المنفعة** (انظر فصلَي 11، 13 في ما يلي)، و**تأملات في الحكم النيابي** (انظر الفصول 2، 3، 4). وفي الملخص الموجز الملحق بالفصول، سيتجلى هذا البعد الإضافي والمهم في الكتاب.

يبدأ **الفصل الثاني**، وهو الأول من ثلاثة فصول عن كتاب **المنطق** بشرح لمعتقد مل في أهمية المنطق في استكناه الحقيقة. فمن منظوره غدا المنطق هو العلم المهيمن بل حتى القاضي الأعلى في العديد من القضايا، ابتداءً من المنطق والعلم وحتى العلوم الاجتماعية والأخلاقيات، والسياسة، والاقتصاديات. وحاول مل بالمثل أن يدرج في مفهومه عن المنطق الأعراف الأرسطية في

القياس المنطقي[15] ودراسة المغالطات الباطلة، والمنطق الاستقرائي الحديث، وأهم من كل ذلك انتهاج مدخل جدلي سلبي يقترب من عمل أفلاطون المبكر الحوارات السقراطية. ويتحدى هذا الفصل التأويل الدارج لمفهوم مل عن الحقيقة الذي يؤكد حرية التعبير بوصفها وسيلة للتوصل إلى الحقيقة. وأنا أجادل هنا أن مل لم يؤمن على الإطلاق بأن حرية التعبير وحدها ستؤدي إلى الحقيقة، وأناقش أن الحرية ليست هي التي تعين على تجلية الحقيقة، وإنما اتباع الحقيقة من خلال المنطق هو الذي يساعد في تجلية الحرية، وإن كانت حرية التعبير تؤدي دورًا له أهميته في إبقاء الحقيقة في قيد الحياة بالسماح للمرء بالسعي وراء الحقيقة، ومن ثم نقلها إلى الآخرين، وتتم بالمثل مناقشة أن هناك لكل شخص، «لحظة سقراطية» حين يتكشف للإنسان جهله، ما يتيح له أن يلاحق الحقيقة. وامتلاك الحرية من دون مثل هذه اللحظة يؤدي أساسًا إلى سعي لا نهاية له وراء التشتت والشطط، ويستحيل نوعًا من الترفيه ليس إلا، بل ما هو أسوأ... أي الدوغمائية[16] بديلًا من الحقيقة.

يحاول الفصل الذي يليه تطبيق أفكار مل عن الحقيقة وحرية التعبير، وفهمه الحرية والديمقراطية في عملَيْه عن الحرية، وتأملات في الحكم النيابي. فإذا كان أسلوب الحوار السقراطي هو المفتاح إلى وجهة نظره عن الحقيقة، فديمقراطية أثينا بيركليس[17] تمثل تجسيدًا لمجتمعه السياسي المثالي بقدر ما سمحت سلطة الجماهير للحرية أن تزدهر على النطاق الخاص بصورة غير

---

(15) القياس المنطقي (Syllogism): هو تعليل منطقي يشتمل على مقدمة كبرى ومقدمة صغرى يتوصل من خلالهما إلى النتيجة، أي يبدأ من التحليل العام إلى الخاص [المترجم].

(16) الدوغمائية أو الجزمية (Dogmatism): التأكيد المتعسف لأي معتقد من دون مبرر كاف لإثباته [المترجم].

(17) بيركليس (Pericles) (490-429 ق.م) : سياسي ومصلح يوناني أثيني، يعد أعظم الساسة في اليونان القديمة، اشتهر بوسامته وطيبته وحزمه عند الضرورة وشجاعته وسماحته. وصل إلى السلطة رئيسًا للحزب الشعبي في أثينا في عام 460 ق.م، وسرعان ما أظهر براعة في السياسة فضلًا عن الاستقامة والنزاهة المطلقتين، فصار أبرز أعضاء الحكومة وبقي كذلك لثلاثين عامًا. تميزت فترة حكمه بمنجزاته السلمية، فزين أثينا بالمباني الجميلة وفي طليعتها البارثينون، وشجع الفنون والفلاسفة. مات بالطاعون في عام 429 ق.م. [المترجم].

اعتيادية. وقياسًا على مؤلف جورج غروت[18] **تاريخ الإغريق** (1846-56) نظر مل إلى أثينا في تلك الحقبة كنموذج يتفوق على كل المدن الحديثة، بما في ذلك الديمقراطيات الحديثة (التي هددت الأفراد - في الحساب الختامي - بدكتاتورية الأغلبية) من حيث الحرية التي سُمح بها وشُجعت في الحياة الخاصة والعامة. ولا تبدو حقيقة أن سقراط واجه الموت في أثينا آنذاك، قد قلصت من إكبار مل لأثينا، فهي في خاتمة المطاف تلقت سقراط بقبول حسن وازدهرت أفكاره فيها على مدى سبعين عامًا.

بنى مل فكرته عن الحكومة النموذجية على أساس تغلغل أسلوب الحوار السّقراطي في أعماق المجتمع عن طريق الجدل النقدي والسلبي. والمفتاح إلى هذا التغلغل هو غرس قيم الشخصية الفاعلة، التي تنتسب إلى علم الإثولوجيا وتعمل بصورة غير مباشرة في السياسة على مجابهة الحكومة المتحذلقة[19] التي قرنها مل بشكل الطغيان الذي آمن بوجوده في الصين وغيرها من البلدان في ذلك الوقت. وينتهي هذا الفصل بخلاصة، مع مناقشة أولي للمشكلة التي يكثر الجدال حولها عن منزلة مل بصفته ليبراليًا. ومرة أخرى تُناقش هنا قضية أن الاحتفاء بالحقيقة وتغلغلها في المجتمع هو المفتاح لفكر مل عن المجتمع وكيفية إصلاحه.

في **الفصل الثالث**، أتحول من تناول المنطق كله، إلى مفهوم مل عن منطق علم الاجتماع والسياسة. على أن نقطة البداية فيه ليست المنطق نفسه، وإنما ما أسميه أنا «أسلوب مل في الإصلاح». استخدم مل في كتابه **التأملات**

---

(18) جورج غروت (George Grote) (1794-1871): مؤرخ تاريخي وسياسي راديكالي إنكليزي - معروف بمؤلفه المرموق تاريخ اليونان الذي نشر في 12 مجلدًا - كتب عمله المنشور الأول عن الإصلاح البرلماني في عام 1821 مدافعًا عن التمثيل الشعبي والاقتراع السري. كان مهتمًا بأعمال جمعية المنفعة العامة وإن لم يكن عضوًا فيها - كان ذا شخصية قوية وقدرة على ضبط النفس - عضو البرلمان عن دائرة لندن بين عامي 1832 و1841. كانت حياته محورًا لكتابات كثيرين من كتّاب السير الذاتية لآرائه الجريئة - بعد وفاته نشرت مقتطفات من أعماله في عام 1976 أشرف عليها ألكساندر بين [المترجم].

(19) الحكومة المتحذلقة (Pedantocracy): يقصد به مل الحكم المظهري القائم على مجرد التحذلق والتفاصح من دون جدوى عملية [المترجم].

التعارض ما بين الليبراليين والمحافظين كي يبين كيف أن المواقف المتناقضة التي يبدو كأن لا سبيل إلى التوفيق بينها، يمكن على الرغم من كل شيء أن تتعايش وأن يتحقق الإصلاح السياسي. وكي أبيّن كيف أدخل مل هذا التحول من التعارض وعدم الاتفاق إلى التوافق والتقدم السياسي، فحصتُ بادئ ذي بدء كيف رفض مدخل بنثام في ثلاثينيات القرن التاسع عشر مع ولادة الراديكالية الفلسفية. وتمدنا هذه المناقشة بالخلفية اللازمة لتفهم مقالتي مل «بنثام» (1838) و«كولريدج»[20] (1840) اللتين عالج فيهما - ربما أول مرة - الاستعمال المهم للمتضادات (على العكس من التناقضات)، من أجل التقدم الاجتماعي والسياسي. ويبدأ تطور هذه الأفكار، وانخراط مل الشخصي مع جون ستيرلنغ[21] (1806-1844)، ومشايعي كولريدج الآخرين مثل ف. د. موريس[22] (1805-1872)، في النزاع بين مل وستيرلنغ حول فلسفة بنثام في جمعية لندن للمناظرات في عام 1829 (London Debating Society)، وطُبقت طريقة مل المستحدثة في الإصلاح أيضًا في نواح عديدة في كتاب **المنطق** ذاته، ففيه طرح مل جانبًا ما سماه «طريقة بنثام الهندسية» في السياسة، واستبدل بها طريقة الاستدلال العكسي (Inverse deductive) أو الطريقة التاريخية التي استلهمها من كل من كولريدج وكُونت. ويظهر رفض مل طريقة بنثام مثيرًا للفضول نوعًا ما. فمل لم يستبدل، ببساطة، كولريدج و/ أو كونت ببنثام، فالطريقة التاريخية التي تأثر فيها كانت تتكئ على علمَيْ السيكولوجيا والإثولوجيا المستقيين من

(20) صمويل تايلر كولريدج (Samuel Taylor Coleridge) (1772-1834): شاعر إنكليزي وناقد ومشتغل بالفلسفة - أعلن مع زميله وليام وردزورث (1770-1850) بدء الحركة الرومانسية في إنكلترا بديوانهما المشترك الشهير الأناشيد الغنائية، وعرف بأعماله النثرية المهمة [المترجم].

(21) جون ستيرلنغ (John Sterling) (1806-1844): مؤلف اسكتلندي لقصص وأشعار ومقالات. جمع جوليوس تشارلزهار أعماله ونشرها في عام 1848 في مجلدين مع ملخص لقصة حياته [المترجم].

(22) ف. د. موريس (F. D. Maurice) (1805-1872): لاهوتي إنكليزي واشتراكي مسيحي. أسس مع جون ستيرلنغ جمعية ثقافية في جامعة كامبردج. ألف في الأدب والفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية. درس القانون وحاز شهادة فيه في عام 1827، أهم أعماله مقالات لاهوتية في عام 1853 [المترجم].

مدرسة لوك[23] وبنثام التي أعادت إحياءها سيكولوجيا جيمس مل[24]. وهكذا كان مدخل مل إلى علم الاجتماع جدًّ معقد، إذ حاول أن يستوعب ظاهرة استقطاب الأفكار التي وسمت الانتقال بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وسعى كي يظهر كيف يمكن أن تتوافق المواقف المتضادة حتى تحقق تقدمًا في الفكر وفي السياسة العملية.

يبدأ **الفصل الرابع** بمراجعة نقدية من مل للمفهوم التقليدي لعلم السياسة، فيركز على التعبيرات الدستورية المجردة، مثل المُلكية، والأرستقراطية والديمقراطية. وعلى الرغم من أن مل كان ملمًّا بمراجعة ماكولاي[25] (1800-1859) النقدية لمقالة أبيه **الحكومة** وما أعقبها من جدال[26]، فإنه بحث في مكان آخر عن الأسس الأكثر عمقًا لدراسة السياسة في علمَيْ الشخصية والإثولوجيا، ونعرض في هذا الفصل أهمية هذا العلم وعلاقته بفن السياسة، وكذلك الفروق المحورية بين بنثام ومل في رؤيتهما الصلة بين الفن والعلم بصفة عامة، كما نعرض مفهوم مل لـ «الإثولوجيا السياسية»، وهي فرع في علم الاجتماع إذا ما اكتمل فإنه جدير بأن يحل محل الدراسة العامة لأشكال الدساتير وينقحها، مع استكشاف أكثر دقة علمية للمجتمعات السياسية. كان علم الإثولوجيا السياسي بالنسبة إلى مل يعني دراسة شخصية الناس وتعليمهم في المجتمع والعلة في أعرافه ومؤسساته.

---

(23) جون لوك (John Locke) (1632-1704): فيلسوف تجريبي، ومفكر سياسي إنكليزي. بدأ حياته بالانخراط في سلك الدين ثم هجره إلى دراسة الطب وممارسة التجريب العملي. أدى دورًا خطرًا في الحوادث السياسية المهمة التي وقعت في إنكلترا بين عامي 1660 و1680. كان كارهًا للتزمت الديني البيوريتاني التطهري لدى اللاهوتيين - هاجر إلى هولندا بسبب ملاحقة الشرطة لنشاطه السياسي وعاش فيها حتى عام 1689 حيث كتب مقالات عدة عن الفهم البشري والتربية والتسامح [المترجم].

(24) جيمس مل (James Mill) (1773-1836): فيلسوف سياسي ومؤرخ وخبير نفساني ومنظر للتعليم واقتصادي ومصلح سياسي اسكتلندي المولد [المترجم].

(25) لورد ماكولاي (T. B. Macaulay) (1800-1859): سياسي ومؤرخ وشاعر بريطاني. نادى في عام 1835 بتحويل التعليم في المدارس الهندية إلى نظام إنكليزي خالص (لضمان هيمنة بريطانيا على الهند). اشتهر بمقالاته، وأشهر كتبه تاريخ بريطانيا الذي يعده النقاد تحفة أدبية [المترجم].

(26) انظر: *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's «Essay on government,» Macaulay's Critique, and the Ensuing Debate*, Edited and Introduced by Jack Lively and John Rees (Oxford: Clarendon Press, 1978).

يعرض الفصل بعد ذلك - وبصورة أوسع - فكرة الإثولوجيا، بالتساؤل عن نسبة تعبير الشخصية العامة الفاضلة (Public Moralist) إلى مل، حيث يتعارض هذا المصطلح مع مفهوم مل نفسه ويحجب دوره بصفته أساسًا رجل منطق، ورجلًا يفكر في نفسه بوصفه صائغًا لنظرية علمية، ثم يمحص هذه النظرية العلمية بإيجاز في ضوء الموروث من بنثام وجيمس مل. ويختتم الفصل بإثارة نقطة تتناول التساؤل: هل نبذ مل أهمية الإثولوجيا أو قلل منها في فكره بعد نشر كتابه **المنطق** أم لا؟ وأنا أبدأ لرفض هذه البدائل باتباع موقف «بال» في ما يخص مل والإثولوجيا[27] ومن ثم أتحول كي أنبه إلى مغزى الإثولوجيا باعتبارها علمًا يربط علم النفس بعلم الاجتماع.

إذ أرسينا الأساس لمدخل مل وكما صوّره كتاب **المنطق**، نعود أدراجنا في الجزء الأخير من الفصل إلى كتاب **التأملات**، حيث أعلن مل - في تناقض واضح مع عبارات كتاب **المنطق** - أن الحكومة النيابية هي أفضل أشكال الحكومة من الناحية المثالية (انظر: *CW*, XIX, p. 399). وفي تحليلي تراوحات مل وإظهاري عدم وجود تعارض بين مقالاته **التأملات** وكتابه الأكثر تبكيرًا **المنطق**، أميط اللثام عن واحدة من أهم أفكاره عن الشخصية الإيجابية في مقابل تلك السلبية. وأتاح هذا التمييز لمل أن يتخذ مدخلًا جد مختلف إلى السياسة بغرس مقومات الشخصية الفاعلة في المجتمع. ففي مقالته «عن الحرية» نرى هذا متجسدًا في دراسته عن الأفراد وانغماسهم في المجتمع ككائنات اجتماعية، بعيدًا من مؤسسات الحكومة التقليدية.

تبرز الفصول التي تكوّن القسم الثاني من الكتاب أهمية كونت في فكر مل بصفة عامة. فيتكّون **الفصل الخامس** من دراسة المراسلات المتبادلة بين مل وكونت بوصفها عملًا أدبيًا متميزًا، كتبها الفيلسوفان عبر عدد من السنوات من دون نية واضحة منهما لإنتاج عمل مشترك. تكوّن نصًا فريدًا بفضل التأثير المتبادل غير المعتاد بين كونت ومل، وهو ما يستحضر للذهن صيغة

(27) انظر: Terence Ball: «The Formation of Character: Mill's «Ethology» Reconsidered,» *Polity*, vol. 33, no. 1 (September 2000), pp. 25-48, and «Competing Theories of Character Formation, James vs. John Stuart Mill,» in: Varouxakis and Kelly, eds., pp. 35-56.

المحاورات الأفلاطونية، في ما عدا أن انتصار سقراط (ممثلًا في مل) لا يتناغم مع أفلاطون كونت. كذلك نرى كتاب **المنطق** لمل في ضوء جديد. وتكشف المراسلات عن خجل مل من عمله ورغبته في اعتبار كتاب **المنطق** عملًا موقتًا، يلائم الشخصية الإنكليزية وقتها، وتفرغًا من أعمال كونت التي عرفت علم فلسفة المدركات الحسية الوضعية. وفضلًا عن ذلك نعلم من المراسلات أن النية الأساس من كتاب **المنطق** لم تكن تقديم أرضية مشتركة لأسلوب العمل حيث يمكن لمشايعي هارتلي[28] وريد[29] ولوك وكانط[30] أن يتلاقوا (بل ويتصافحوا بالأيدي) (*CW*, VII, p. 14). كانت استراتيجية مل في كتابة أعماله ونشرها أقرب إلى وصف أرض معركة يتوخى فيها قهر الفلسفة الوجودية الألمانية التي كانت ضاربة بجذورها في إنكلترا في الفلسفة واللاهوت وذات أثر عظيم ليس في الفلسفة فحسب، لكن كذلك في خلق عقبات تعرقل الإصلاح الاجتماعي والسياسي.

يعرض هذا الفصل كذلك الملابسات وراء قرار مل نبذ فكرة كتيّبه عن اللاهوت وتحوله صوب الاقتصاد السياسي. وبالنظر إلى الفروق العديدة بين الفيلسوفين، ما إن نشر مل كتاب المنطق، حتى بدا أقل تحمسًا إلى المساهمة في حركة كونت. وألهمه احترافه الاقتصاد السياسي مشروعًا فكريًا ليس من الضروري ربطه بعمل كونت. فضلًا عن ذلك فقد مكنه ذلك من العودة إلى جذوره الأولى متمثلة في أفكار بنثام وأبيه هو.

---

(28) ديفيد هارتلي (David Hartley) (1705-1757): فيلسوف إنكليزي ومؤسس مذهب «التداعي» في علم النفس [المترجم].

(29) توماس ريد (Thomas Reid) (1710-1796): فيلسوف اسكتلندي ومعاصر لديفيد هيوم. مؤسس مدرسة الإدراك الفطري (Commonsense) في الفلسفة - أدى دورًا مهما في حركة التنوير الإسكتلندية - يرى أن الإدراك الفطري هو القاعدة الأساسية التي تقام عليها أشكال التحقيقات الفلسفية كلها [المترجم].

(30) إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724-1804): فيلسوف ألماني - كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة في خلال عصر التنوير. أوجد كانط منظورًا واسعًا في الفلسفة ونشر أعمالًا مهمة عن نظرية المعرفة والدين والقانون والتاريخ - أشهر أعماله نقد العقل المحض عن بنية العقل ومحتوياته - سلك كانط طريقًا وسطى بين التجريبية والعقلانية [المترجم].

بتمحيص الحوار الثنائي ذاته، يأخذ الفصل في الحسبان دوافع المتراسلَيْن لاستمرارها، ويرفض الاعتقاد أن المراسلات تدل على صداقة بينهما، أو لعبة قوامها الإعجاب المتبادل[31] ويحل محله تأويل يرى أنهما كانا يسعيان إلى إتفاق، لكن على هدفين مختلفين، حيث آمن كونت بأن موافقة مل هي دليل على صحة منظومته هو، في حين اعتقد مل أن منظومة كونت مكنته هو من قهر عدو فكري سمّاه بتسميات مختلفة، فهو تارة الحدس، وتارة علم الوجود الألماني (German Ontology) وتارة التعالي.

يتحول انتباهنا في الفصل السادس إلى مقالة مل «أوغست كونت والفلسفة الوضعية» وهي عمل متأخر، يتراءى لنا فيها مل فيلسوفًا ناضجًا، حيث يزودنا برؤية نقدية شاملة لجوانب فكر كونت من دون إشارة إلى المراسلات بينهما. على أي حال، فستُؤوَّل مقالة مل في هذا الفصل في ضوء مجمل المراسلات بدلًا من استخدام مراسلات منتقاة لتأويل المقالة. وكتب مل هذه المقالة في جزءين، يغطي الأول منهما فترة كان مل فيها مشايعًا لكونت، في حين يمثل الثاني حقيقة متأخرة بعد أن نبذ مل «سخافات» كونت. وإذا كان مل أقر بأنه كان قد غالى في امتداح كونت في كتاب **المنطق**، فقد التزم موقفًا أكثر توازنًا في هذه المقالة، فالنبرة أصبحت أكثر انتقادية، ومقارنة بالمراسلات بينهما نلمح بروز تغيرات في أسلوبه ذات شأن.

على سبيل المثال، لم يلحّ مل في المراسلات قط (وكما فعل في المقالة) على أن كتاب **المنطق** يقوِّم صلاحية فلسفة كونت. وفي خلال المراسلات كان مل يسعى وراء الاتفاق حول عدد من القضايا فحسب كي يرسخ دوره بوصفه مؤيدًا لكونت، في حين انتقد كونت في مقالته عن «الوضعية» بسبب إخفاقه في تقدير الاستقراء المنطقي أو تبيّن أهمية القياس المنطقي لدى أرسطو. كان العلاج الدماغي أو الذهني لكونت (Cerebral hygiene) قضية تناولتها المراسلات، وهو يعني فترة امتنع فيها كونت بإرادته عن مطالعة الكتب

---

(31) Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 70.

والصحف الثقافية والمجلات، «حتى يرتقي إلى أسمى مستوى من العمومية والشعور النقي». وتقبل مل هذا في المراسلات التي شكلت جزءًا من حياة كونت في تلك الحقبة، وعلى الرغم من أن كونت عطل، لفترة وجيزة، فكرة ذلك العلاج الذهني، كي يقرأ كتاب **المنطق** لمل، فإن الأخير سرعان ما علم أن ذلك أشرف بكونت على حافة الخبل. وضمن مل آراءه في العلاج الذهني في الجزء الثاني من مقالته عن «الوضعية»، إذ إنّ كونت لم يزاوله في الحقبة المبكرة من تراسلهما، حينما كان مل لا يزال يحل ذلك «الفيلسوف الخارق» موضع التقديس. ومن ثم فقد استخدم مل مقالته عن «الوضعية» في الدفاع عن نفسه ضد من يراه متقبلًا آراء رجل ربما لم يكن في كامل قواه العقلية.

يحاول مل في مقالة «الوضعية» أن يبين كيف أن أفكاره السياسية، ولا سيما رؤاه للحرية والليبرالية، تختلف عن فلسفة كونت الوضعية وإن متت لها بصلة القربى، وهذا جانب مهم في مقالة مل. وعلى النقيض من كونت، التصق مل بعناصر السياسة الميتافيزيقية المرتبطة بالتنوير الذي يضم وجهات النظر الثورية، والراديكالية، والليبرالية، والتفكير الحر، والتشكك، والانتقادية، كما آمن كذلك بأن كونت قد طرح جانبًا معتقداته المرتبطة على نحو ما بالحرية، لكنه أخفق في تشييد علوم وضعية عن الأخلاقيات والسياسة لتحل محل ما نبذه. وفي صوغه هذه الأفكار المتعلقة بالأخلاقيات، ربط مل معتقدات كونت بـ «الكالفينية[32] المتطرفة»[33] التي رفضها هو، ووجهات نظره حول الأبيقورية، وهو ما يزودنا بمساحة مهمة في أخلاقياتها لغرس الحرية.

نبدأ مع **الفصل السابع** سلسلة مكونة من خمسة فصول، مبنية على عمل مل المنشور الثاني العظيم **مبادئ الاقتصاد السياسي** (*Principles of Political Economy*). وكما طرحت من قبل، يمثل هذا العمل بداية انشقاق مل عن كونت وعودته إلى حظيرة بنثام. ويختص الفصل السابع بقضية الحرية والصلة

---

(32) الكالفينية (Calvinism): مذهب جون كالفن القائل إن الخلاص يتم بالنعمة وحدها [المترجم].

(33) انظر بالمثل: Rosen, *Classical Utilitarianism*, pp. 203 ff.

بين مناقشة الحرية في كتاب **المبادئ**، وتلك التي تلت في مقالة **عن الحرية**. وأستهل بتعريف مل وتفسيره لما أطلق عليه في بداية هذه الأخيرة «الحرية المدينية أو الاجتماعية» (*CW*, XVIII, p. 217). وعلى الرغم من إقرار مل بأنه كان معنيًا بمبدأ مفرد بسيط (*CW*, XVIII, p. 223)، استهل في الواقع بمبدأين: الحرية المدنية والحرية الاجتماعية. وارتبطت الحرية المدنية غالبًا بأعراف لوك وبنثام، في حين اقتُبست كلمة الاجتماعية في تعبير الحرية الاجتماعية بصورة جزئية من كونت. ويعرض الفصل بعدئذ مدخل مل إلى الحرية المدنية التي يقوم الأمان مؤشرًا عليها، وهي فكرة استقاها من بنثام، إذ كانت فكرة بنثام تشتمل على الحرية الفردية في الفعل التي يحميها القانون والحكومة، ما دامت لن تؤدي إلى الإضرار بالآخرين. وعلى كلٍّ فقد ناقش مل مفهوم الأمان في كتاب **المبادئ** على نحو مختلف، فميز بين الحماية التي تكفلها الحكومة، والحماية ضد الحكومة، وإذا كان بنثام قد أكد الحماية بكفالة الحكومة (التي تمكن الفرد من توسيع دائرة حريته)، أكد مل الحرية، حتى في مجتمع مضطرب غير مستقر، الحرية المؤسسة على الشخصية الفاعلة، مع حرية كافية للمجتمع نفسه في تشجيع الشخصية الفاعلة وغرسها. ويبدو مل هنا كالمقلل من جانب جوهري في تأكيد بنثام أهمية تأمين الأشخاص والممتلكات الذي يحققه القانون والحكومة.

طور مل فكرة مختلفة عن الحرية في كتاب **المبادئ**، ومثّلها في صورة دائرة تحيط بكل إنسان، الهدف منها تقليص ما سماه «تدخل الحكومة الاستبدادي»، مع السماح بتطوير «التدخل غير الاستبدادي». وصاغ هذه الصورة بالتوفيق بين رأيين متعارضين في ما يتعلق بمبدأ عدم التدخل[34] الذي يعني حرية الحكومة في التدخل في الحالات التي يرجى منها فائدة، وأن دائرة تدخل الحكومة تحددها بصرامة حماية الشخص وممتلكاته ضد العنف والاحتيال. وفي صوغ تمييزه هذا وسع مل في أن يتخيل دورًا أوسع للحكومة في المجتمع من دون أن تتدخل في حرية العمل ولا التحرك الحر للشخصية الفاعلة، إضافة إلى

(34) Laissez - faire [المترجم].

ذلك، فهذه الحرية - وليست المؤسسات الممثلة للديمقراطية - هي الضمانة الرئيسة ضد الاستعباد السياسي.

يختتم الفصل بالعودة إلى مقالة عن الحرية وبتطبيق الرؤى المستقاة من دراسة الحرية في كتاب المبادئ. وأستهل بأن تعبير «الحرية، مدنية كانت أم اجتماعية» لم يقصد منه رسم صورتين مختلفتين للحريتين المدنية والاجتماعية، وهو ما وضحه مل بعد أسطر قليلة عندما أشار إلى «مبدأ واحد شديد البساطة»، كذلك فإنه لم ينظر إلى الحريتين المدنية والاجتماعية بوصفهما مصطلحين مترادفين، وفضلًا عن ذلك، فإن مفهوم الحرية في دائرة الحرية التي يصورها كتاب المبادئ قد فُسر على أكمل وجه في الفصل الأخير من مقالة عن الحرية والمعَنون «تطبيقات». ونرى هنا كيف استخدم مل مصطلح التدخل الاستبدادي وغير الاستبدادي كي يميط اللثام عن أبعاد «دائرة الحرية»، كما نلاحظ الأهمية التي يوليها مل للحرية الاجتماعية.

يختص الفصلان الثامن والتاسع برحلة مل الفكرية إلى الاشتراكية، فإذا كانت الحرية المدنية تفضي إلى الديمقراطية النموذجية (حيث يأمن الناس على حيواتهم وممتلكاتهم باختيارهم ورفضهم حكامهم)، فإن الحرية الاجتماعية تؤدي إلى صورة غير مألوفة من الاشتراكية. ويعالج المبحث الأول من الفصل الثامن ما ورثه مل عن ألكسيس دو توكفيل[35] (Alexis de Tocqueville) (1805-1859) في رحلته الفكرية. وهذا الميراث أكثر تعقيدًا مما يبدو أول وهلة. وتناوله دارسو مل وتوكفيل بالدراسة. وما هو جلي أن ما ورثه مل من فكر توكفيل هو إبرازه أن أخطار الديمقراطية تفوق منافعها. ويتجلى تأثيره في مل في قبول الأخير لبديل معدل من الديمقراطية في كتاب التأملات (انظر الفصلين 3، 4). على أي حال، إذا كان توكفيل قد نبه مل إلى أخطار «طغيان الأغلبية»،

(35) ألكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) (1805-1859): مفكر سياسي ومؤرخ فرنسي. أشهر أعماله الديمقراطية في أميركا الذي ظهر في جزءين عامي 1835-1840 ونظام الحكم القديم والثورة (1856)، حيث حلل في هذين العملين تزايد مستوى المعيشة وأحوال الأفراد الاجتماعية وصلتها بالأسواق في المجتمعات الغربية [المترجم].

فإنه لم يُعِن الأخير بصورة مباشرة في رحلته نحو الاشتراكية، لكنه ربما زود مل بمبرر إضافي كي يذرع هذه الرحلة.

على النقيض من راديكالية بنثام، آمن مل بأن الديمقراطية النموذجية لم تحقق الحرية السياسية ولا الأمان المستهدفين، ولم تجلب خطر دكتاتورية الأغلبية فحسب، بل لم يعتقد أن من شأن الديمقراطية النيابية أن تنهي الصراع بين الأغنياء والفقراء أو بين رأس المال والعمال، الفئتان اللتان انقسمت إليهما المجتمعات الأوروبية الحديثة، وأن الوسيلة الوحيدة لوضع حد لهذا الصراع هي تقبل الهيئات الاجتماعية لمبدأ التعاونية المبني على فكرة الحرية الاجتماعية. وكي يقدم مل مسوغًا للتعاونية، عاد إلى مفهومه عن الشخصية الفاعلة. جاء غرس مقومات الشخصية الفاعلة من الأناس أنفسهم، وأتاح لهم أن يطوروا طاقاتهم الحيوية ويمارسوها بسبل تشمل العمل، والابتكار، والتحكم بالذات ...إلخ (*CW*, III, p. 943). وأينما نظر الناس عادة إلى الحكومة لتحل مشكلاتهم، فإن ملكاتهم لم تكن تتطور إلا بمقدار النصف. فممارسة الشخصية الفاعلة تعني أن يوفر الناس لأنفسهم ما يحتاجون. ولم يكن مل هنا يقدم مفهومًا عن الفضيلة المدنية، لكن كان تأكيده عدم التدخل، بل كان مفهومه للتعليم الإلزامي (وهو ما وضحه الفصل السابع) في تواؤم تام مع الحرية الاجتماعية.

كانت ظروف معيشة الطبقات العاملة ذات أهمية عظمى لدى مل، حين وقف ضد القيود المفروضة على النقابات العمالية وعلى حظر التظاهرات، ما دام لم يكن هناك إكراه مسلط لإرغام العمال على الانخراط في الاتحادات أو الاشتراك في التظاهرات. وسعى مل من خلال غرس الشخصية الفاعلة إلى الارتقاء بشخصية وظروف معيشة الطبقة العاملة كلها (*CW*, III, p. 931)، فمن شأن هذا التحول أن يتم من خلال تطوير التعاونيات، وساند في هذا الشأن حركات النقابات المهنية والمنظمات التعاونية، ليس من أجل كسب سلطات سياسية، ولا توطئة لثورة عنيفة أو خلق اشتراكية الدولة، لكن هدفه كان أن يوطد الحرية الاجتماعية في المجتمع كله، ولا سيما بين العمال العاديين.

والطريق لتحقيق هذه الغاية من خلال اتباع مبدأ التعاونية، وفضلًا عن ذلك، بإبطال القيود القانونية على حرية التعبير.

يحلل **الفصل التاسع** الخطوات النهائية في الرحلة التي قطعها مل وهارييت مل[36] (1807-58) إلى الاشتراكية، فيركز على فصلين في كتاب **المبادئ**، يختص أحدهما «بالحالة السكونية»[37] (*CW*, III, pp. 752-777) والآخر باحتمالات مستقبل الطبقات العاملة (*CW*, III, pp. 758-796). وتعود مادة الفصل الأول منهما إلى عالم ديناميات الاقتصاد التي استخدمت في تحدي وجهات نظر الاقتصاديين الذين دللوا على نهاية التقدم الاقتصادي بمعيار نهاية الرخاء وحلول حالة من التضييق والتقشف بين الجماهير (*CW*, III, pp. 752-753). كانت الحالة السكونية بالنسبة إلى مل، على كل حال، تمثل بداية ونقطة انطلاق إلى تحسن جوهري في الظروف الراهنة. وبترك البلدان الأقل تقدمًا لتركز على زيادة الإنتاج، رأى أن تتحرك الدول الأكثر تقدمًا مبعدة عن هذا الهدف. ومع تشجيع التقييد الرشيد للزيادة السكانية، ومع وضع الحدود على نظام الميراث، أمل مل في ظروف مجتمعية تتلقى فيها الطبقة العاملة أجورًا طيبة نسبيًّا وتزدهر أحوالها، فلا أحد يسَعُه أن يكتنز ثروة تتخطى ما يمكن لإنسان أن يكسبه طوال حياته، كما أن هؤلاء الذين ليس عليهم أن يكدحوا في العمل الشاق، أحرار أيضًا في أن يجنوا ثمار مباهج الحياة (*CW*, III, p. 755).

---

(36) هارييت مل (Harriet Mill) (1807-1858): فيلسوفة ومدافعة عن حقوق المرأة. كان جون ستيوارت مل زوجها الثاني. إنتاجها المدوّن المتبقي ضئيل وإنما تعود شهرتها إلى تأثيرها في مل. انجذبت هارييت إلى مل، إذ كان أول رجل تقابله ويعاملها بوصفها مثقفة جديرة، كما تركت هي لديه انطباعًا ركينًا. انفصلت عن زوجها الأول جون تايلر في عام 1833 وعاشت مع ابنتها منه، وتبادلت مع مل المقالات في السنوات التالية عن قضايا الزواج وحقوق المرأة، ويبين ما بقي من هذه المقالات روحها التي تزيد في راديكاليتها على مل. انجذبت هارييت إلى الفلسفة الاشتراكية التي روج لها روبرت أوين، وركزت على انتقاد اعتماد النساء الاقتصادي على الرجال. بعد وفاة جون تايلر في عام 1849، تزوج مل من هارييت في عام 1851، لكنها لم تعمر طويلًا؛ إذ توفيت في عام 1858 عن واحد وخمسين عامًا، وقد أثرت وفاتها في مل كثيرًا وأصابته بإحباط لازمه باقي عمره [المترجم].

(37) الحالة السكونية (Stationary State): تعني في علوم الفيزياء وصول الجسم أو المنظومة إلى الحد الأدنى من الطاقة؛ تعني في الاقتصاد تباطؤ معدلات نموه [المترجم].

كان معظم الاقتصاديين - في عرف مل - مخطئًا في رؤيته نهاية اقتصاد تنافسي ونام كحالة مؤسفة تدعو إلى الرثاء، في حين أن ذلك في عرفه يهيئ فرصًا ممتازة لكل من التقدم البشري للأفراد والمجتمع. وفي هذه الناحية، فإن استخدام المؤسسات التعاونية في تطوير الاشتراكية يصبح ذا أهمية قصوى. وبدأ مل مناقشته عن مستقبل الطبقات العاملة باستغلال ما أسميه أنا «أسلوبه في الإصلاح» الذي أرسى فيه معتقدَين متعارضَين ثم وفق بينهما في توجهه صوب الإصلاح. أطلق على المعتقد الأول «نظرية الاعتماد والأمان»، وفيه يجب على الموسرين أن يرعوا، ويلقنوا ويمنحوا الفضائل والدين للمعوزين. وألح مل على أن هذا الوضع لم يتوافر قط على أرض الواقع، بيد أن له تأثيرًا لافتًا في أيام مل بوصفه نموذجًا قويًا وجذابًا للعناية والحماية. أما التناقض الثاني فسُمي «نظرية الاعتماد على الذات». فما إن تتملك الطبقات العاملة مهارات القراءة والكتابة التي ستنطلق مع الإصلاح، حتى يتوقف اعتمادها على الأغنياء ممن يلقنونها التعاليم والدين، وبمقدور أفرادها آنذاك أن يرعوا شؤونهم بأنفسهم. كان مل يقف بوضوح في صف الاعتماد على الذات، بيد أنه لم يرفض بالكلية مبدأ الاعتماد في البداية على غيره، وقد عاد إلى هذا المبدأ في أحد العناصر التي احتاجت إليها نظريته. فمبدأ الاعتماد على النفس يستدعي الانصياع، سواء للمؤسسات أم للأفراد، كي يتحقق الإصلاح، كما أن نظرية الاعتماد هيأت البرهان على أن قيمًا أخرى، مثل تلك المرتبطة بالجمعيات والتعاونيات التي هي خارج النطاقات الاقتصادية الضيقة، من شأنها أن تزدهر في الحياة اليومية.

تطرق مل إلى فكرة أن المنظمات التعاونية قد تنهي الموقف غير المُرضي الذي يتطلب من الأفراد إما أن يعملوا لدى رب عمل أو يعملوا لأجل أنفسهم، وقدّر فكرة اتحادات العمال التي ازدهرت في نظريات روبرت أوين[38] (Robert

(38) روبرت أوين (Robert Owen) (1771-1858): مصلح اجتماعي ويلزي وأحد واضعي أسس الاشتراكية المثالية والحركة التعاونية. وجه دعمه للتعليم والإصلاحات العمالية واستثمار الطاقات البشرية [المترجم].

Owen) (1771-1858) ولويس بلان[39] (Louis Blanc) (1811-1882)، وتجربة التعاونيات التي مورست في فرنسا في أعقاب ثورة 1848، وآمن بأن التعاونيات العمالية التي أحسن تأسيسها وإدارتها بمقدورها أن تدفع إلى الأمام القيم المرتبطة بالشخصية الفاعلة والحرية الاجتماعية بين الطبقات العاملة. ولم يتقلص إعجاب مل بالتعاونيات، على الرغم من أن كثيرًا منها، مثل جمعية العاملين في روتشدال[40] (Rochdale)، تحولت إلى شركات مساهمة مشتركة في أوّل نجاحها. على أي حال، تحقق من أن هذه التعاونيات المبكرة لا يمكنها منافسة الرأسماليين الفرادى، إذ إنها سرعان ما تفقد قدرتها على التحديث والمخاطرة.

صادفت رحلة مل إلى الاشتراكية صعوبات جمة من بعض النظريات والمؤسسات الاشتراكية، حيث رفض كثير من الاشتراكيين نظام العمل بالقطعة ومعظم صور المنافسة الأخرى باعتباره «شرًّا اقتصاديًا». ودافع مل عن المنافسة في مقالاته «عن الحرية» وفي مقالته «فصول عن الاشتراكية»، بوصفها وسيلة من وسائل رفع الأجور، وتحسين الشخصية وتحاشي التراخي بين العمال.

يركز الفصل العاشر على عمل مل الذي رأى النور بعد وفاته «فصول عن الاشتراكية» (1879) (*CW*, V, pp. 703-753)، على أنه يفيد بالمثل من المناقشة السابقة عن الملكية في كتاب **المبادئ** (*CW*, II, pp. 199-234). كان الباعث الفوري على إصدار «الفصول» هو تمرير منشور الإصلاح الجديد لعام 1867[41]. وفي عرف مل، أن المنشور منح السلطة والنفوذ في بريطانيا أول مرة لهؤلاء

---

(39) لويس بلان (Louis Blanc) (1811-1882): أحد الاقتصاديين الاشتراكيين الفرنسيين ممن دعوا إلى المذهب الاشتراكي قبل ظهور كارل ماركس - دعا إلى إنشاء مصانع وطنية لتشغيل العمال على أن ينتخبوا هم رؤساءهم ويقتصر تدخل الدولة على تقديم المعونات المالية اللازمة، حيث يتم القضاء على الرأسمالية بصورة تدريجية [المترجم].

(40) Manufacturing Society of Rochdale: روتشدال إحدى الدوائر الانتخابية في المملكة المتحدة والممثلة في مجلس العموم ببرلمانها [المترجم].

(41) منشور الإصلاح لعام 1867 (Reform Act): يمثل هذا المنشور حلقة من سلسلة مقترحات طُرحت في أعوام 1832، 1867، 1884 لإصلاح نظام التصويت في البرلمان البريطاني من طريق زيادة عدد المنتخبين في مجلس العموم وإبطال بعض قواعد التمييز بين النواب الممثلين [المترجم].

ممن يحيون على أجور أسبوعية، وممن ليس لديهم حافز كاف لمساندة عدم المساواة الحالّة في الملكية. ويمكن اعتبار «الفصول» بالمثل مسودة أولى للمساهمة في دراسة علمية عن السياسة، تؤكد حالة الطبقات العاملة وتقويم التيارات المتنوعة للفكر الاشتراكي والشيوعي، ويمكننا اعتبارها علمية، حيث تأخذ في الحسبان الشخصية القومية البريطانية ومختلف العوامل النفسية على شاكلة المحفزات على أداء مهمات شاقة ومتكررة. وعبّر مل أيضًا عن الحاجة إلى التعجل بخصوص هذا الموضوع، حيث اعتقد أن فترة جيل واحد تقريبًا كافية للتوفيق بين هؤلاء الذين يبحثون عن التغيير وأولئك الذين يعارضونه لتتمكن بريطانيا من تجنب إراقة الدماء، إن لم يكن تجنب حرب أهلية.

لاستيعاب مناقشة مل في «الفصول» سأعود إلى المناقشات عن الملكية في عمل المبادئ الأكثر تبكيرًا. كانت نقطة انطلاق مل هي الإقرار الصريح بأن القوانين الموجودة وقتها وإجراءات حيازة الممتلكات وإدارتها تتسم تمامًا بالعشوائية، ولا تمتّ بصلة إلى مبادئ العدالة والمنفعة، وكل ما كانت توصي به لوائح تنظيم الملكية المطبقة هو الخوف من الفوضى التي قد تنجم عن أي تغيير جذري. والبديل الأساس لذلك هو نظام شيوعي، قائم على عدالة توزيع الملكية والمكافأة بوصفها قاعدةً للعدالة. بيد أن مل لم يصل إلى هذه النتيجة، بل اعتقد أن المقارنة بين نظام مثالي من العدالة الاجتماعية قائم على المساواة، ونظام الملكية القائم ستؤدي إلى نتائج مضللة، وتصور مل شكلًا مثاليًا من حقوق الملكية الفردية يمكنه أن يضاهي نظامًا شيوعيًا في ما يخص الثروة والفاقة، ويتحامى الفوضى التي تقع مع الانتقال من صيغة إلى أخرى، وآمن كذلك بوجود قيم أخرى كالحرية تضارع في أهميتها العدالة الاجتماعية.

فضلًا على ذلك، أبرز مل كيف أن هناك وجهات نظر متناحرة داخل إطار النظريات الاشتراكية بشأن المساواة والعدالة. فعلى سبيل المثال حل نظام العمل بالقطعة والمقاولات محل التوزيع المتساوي في بعض الأنظمة، على الرغم من أن هذا النظام، الذي أقره مل، منح أولئك الذين حابتهم الطبيعة

والتعليم، نصيبًا أكبر. وبتحليل عدد من النظريات والتجارب الأخرى المستقاة من سان سيمون[42] وفورييه[43] وأوين إلى الجيزويت في باراغواي[44]، وجد مل عددًا من المبادئ والتجارب التي لم تفضِ إلى المساواة. وعلاوة على ذلك تعرضت تلك النظريات التي توخت عدالة التوزيع، إلى خطر التنكر للحرية؛ إذ كانت المساواة - على الرغم من أنها تمثل أعلى مقياس للعدالة - رفيقًا أخرق للحرية، أبرزت صعوبات حقة ضمن مفهوم عدالة التوزيع، وهو ما سأتناوله في الفصل الحادي عشر.

من خلال المقارنة المتأنية لمزايا الاشتراكية وعيوبها في مجابهة الرأسمالية، مع الأخذ في الحسبان خمول العمال الطبيعي، والشخصية القومية، شرع مل في استحداث وسيلة للتعامل مع المعسكرين غير المتوافقين بشأن الملكية، والاحتمالات الواقعية لخطط الاشتراكيين، رافضًا وجهات نظر من يساند حقوق الملكية التقليدية التي كانت تُعتبر حقًّا طبيعيًّا. ورفض بالمثل موقف أولئك المنافحين عن الثورة الفورية الناجزة والملكية العامة لأدوات الإنتاج، ونظر بادئ ذي بدء إلى إجماع عام على أن اتّباع نهج من الاشتراكية في بريطانيا في غضون فترة جيل واحد هو أمر شبه حتمي. وفي هذا الإطار حاول التوفيق بين الرأسمالية في بريطانيا بصورتها القائمة آنذاك من جهة، ومبدأ الاشتراكية من جهة أخرى. وبرفضه

---

(42) السان سيمونية (St-Simonism): حركة اجتماعية وسياسية فرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. كان سان سيمون عالم اجتماع طوباويًّا وهو مؤسس علم السوسيولوجيا. تتركز فلسفته في أن النمو في التصنيع والاكتشافات العلمية ستجلب تحولات عميقة في المجتمع. كان أوغست كونت سكرتيرًا له لفترة [المترجم].

(43) مبدأ فورييه (Fouricrism): يقصد به فلسفة إصلاح اجتماعي ظهرت في الربع الثاني من القرن التاسع عشر وضعها المنظر الفرنسي تشارل فورييه وتعتمد على تحويل المجتمع إلى الاكتفاء الذاتي والاستقلال من طريق تقسيمه إلى مجموعات صغيرة تعيل نفسها بنفسها [المترجم].

(44) الجيزويت في باراغواي (Jesuits in Paraguay): ابتداءً من عام 1609، أسس الجيزويت سلسلة كثيفة من البعثات إلى الباراغواي والأرجنتين والبرازيل، حيث وصل تعدادهم في أميركا الجنوبية إلى نحو 140 ألفًا في ثلاثينيات القرن الثامن عشر. ازدهرت هذه البعثات ومثلت ركنًا أساسيًّا في اقتصاد الإقليم [المترجم].

فكرة الثورة الفورية، عوّل على القضايا الروحية والفكرية المثارة في نطاق بدائل الاشتراكية الأخرى ليتبين أيها قد توائم تغيرًا نحو الأفضل في إطار نظم التملك القائمة.

يعود بنا **الفصل الحادي عشر** إلى مشكلة عدالة التوزيع التي لمسنا سلفًا صعوبة استيعابها وتطبيقها، وانتهينا إلى مشكلة أن أغلبية المطالب المتحمسة للعدالة كانت بعيدة البعد كله عن التطبيق الواقعي. وأتحول هنا للإشارة إلى الوصف الشهير للعدالة في كتاب **مذهب المنفعة**، وإلى مفهوم العدالة المرتبطة بالحرية في صورة الأمان. فشعور الأفراد بالأمان على حيواتهم وعلى ممتلكاتهم وتطلعاتهم كمبدأ للعدالة، يقود مل إلى مناقشة الحقوق. وتثير الإشارتان إلى عدالة التوزيع في «مبدأ المنفعة» تساؤلات تشبه تلك التي سبق بحثها في الفصل العاشر، تساؤلات تتناول العلاقة بين العدالة والمساواة، وتطبيق مبادئ العدالة على أرض الواقع في ضوء علم النفس والهوية القومية، ودور الحرية في مثل هذا التطبيق. وألفى المحللون المحدثون فكرة مل عن العدالة موضوعًا جديرًا بالدراسة، فبحثوه عادة من خلال نظرية العواقب أو الترابط المنطقي[45] أو نظرية مجردة تشرح مفاهيم المساواة، والثواب والعقاب، والإنصاف، والنزاهة. وتربطها بمفهوم العدالة المثالي. وأنا أؤكد المدى الذي سار فيه مل كي يطور وصفًا مبسطًا للعدالة بحد أدنى من المحتويات، باستخدام علم النفس والأخلاقيات كي يحقق عدالة التوزيع.

إذا كان مذهب الترابط المنطقي - كما سنرى - لا يستطيع صوغ نظرية للعدالة، وكانت نظرية العدالة مرتبطة بأخلاقيات المجتمعات المختلفة في أزمنة مختلفة، فمن الجلي أنه ما من صوغ مفردٍ عن عدالة التوزيع يمكن تطبيقه بصورة شمولية، ربما في ما عدا مفهومًا رسميًا لعدالة توزيع أشياء متساوية

---

(45) العواقبية (Consequentialism): مصطلح يشير إلى فئة من النظريات الخلقية المعيارية التي تقضي بأن العواقب الناتجة من سلوك معين من الشخص هي المعيار والأساس النهائي لأي حكم بشأن مدى صواب هذا السلوك [المترجم].

بين أناس متساوين. وربما يقود هذا الصوغ إلى مساواة أو عدم مساواة، لكن من شأنها أن تكون في الأساس جزءًا من مبدأ العقلانية[46] بمنطق العلوم. ويضع الاعتقاد في الحرية الفردية والمعارضة العريضة للعنف الثوري كمبادئ في الشخصية القومية البريطانية، حدودًا على إدخال المساواة المطلقة إلى بريطانيا. ربما تتبدل الهوية القومية وكذلك إدراكنا العدالة، ومن ثم، وكما أقر مل صراحة، ما من مفهوم للحرية والعدالة يمكن أن ينبثق من خلال التعليم والتغيرات في الرأي العام.

هل يمكن القول إن مل كان اشتراكيًا؟ لسوف أبدأ في الفصل الختامي بفقرة من سيرته الذاتية (*CW*, I, p. 239)، حيث وصف نفسه وهارييت مل بالاشتراكيين. وبعد الاعتداد برأي أولئك الذين يعتقدون في عدم وضوح إجابة شافية عن هذا السؤال أو هؤلاء المعتقدين في وجودها، سأطرح أنا إجابة من خلال نقدي الرؤية القائلة إن مل كان ذا شخصية عامة خلقية يُتوقع أن تتخذ موقفًا وتعطي إجابة حاسمة عن هذه القضية. كان مل فيلسوفًا ورجل منطق، عمل في إطار العلوم وعلم النفس والأخلاقيات، وحلل جوانبَ هذه المسائل، وأعطى إجابات، وإن كانت غير مطلقة عن مسائل مثل تلك التي تمس إيمانه بالاشتراكية. وإذا كان قد استطاع الإجابة عن السؤال بدرجة ما، فلأنه تفهم علم النفس والهوية القومية. ويختتم الفصل باقتباس من سيدغويك[47] (Sidgwick) الذي أحسن - في رأيي - رصد موقف مل.

يُبنى **الفصل الثاني عشر** على التمييز الذي قام به مل في رسالة إلى كونت، بين الدين من ناحية والإله من ناحية أخرى، حيث كتب أنه - على

(46) العقلانية (Rationality): معتقد بوجوب موافقة الشيء للعقل، ويكون الفعل أو المعتقد أو الرغبة عقلانيًا إذا كان علينا أن نختاره، ويختلف معنى العقلانية باختلاف مجال تطبيقه، سواء أكان في الاقتصاد أم الاجتماع أم علم النفس أم علم الأحياء أم السياسة [المترجم].

(47) هنري سيدغويك (Henry Sidgwick) (1838-1900): فيلسوف واقتصادي إنكليزي من أتباع مذهب المنفعة العامة - كان أحد مؤسسي جمعية البحوث النفسية وأول رئيس لها وأحد أعضاء الجمعية الميتافيزيقية. كتب كثيرًا عن تعليم المرأة، وتمتاز أعماله بدقته في التحري. كرس نفسه للكتابة عن الأخلاقيات ومذهب المتعة والإرادة الحرة [المترجم].

عكس السائد في بريطانيا - لم يؤمن مطلقًا بالإله (*CW*, XIII, p. 560)، إلا أنه لم يكن معارضًا لبعض صيغ الدين، بل أدخل فكرة «دين الإنسانية». ونجد مل في المراسلات جدّ صريح بشأن تحفظه في مناقشة مسائل الدين في أعماله المنشورة، وفي تجنبه الملحوظ أينما كان ذلك متاحًا للإشارة إلى الدين. ونرى هنا كيف أتاحت حساسية مل تجاه الهوية القومية الإنكليزية له أن يدعم نشر أعمال كونت في فرنسا، ويعارض ترجمتها ونشرها باللغة الإنكليزية، بما في ذلك مؤلَّف كونت **المحاضرات** الذي كان مل يُكبره كثيرًا. ولا يمكننا تفسير ذلك الموقف بنوع من معارضة مل لحرية التعبير أو حرية المعتنق الديني، لكن يمكننا رؤية ذلك كصيغة متقدمة من رقابة مل على ذاته بشأن حرية التعبير. وعزا مل الفرق الواضح بينه وبين كونت، لا لأسباب عقائدية، لكن للتعديلات الضرورية في مفهوم الهوية القومية.

ناقش مل في عمله **أوغست كونت والفلسفة الوضعية** معتقدَيْن اتبعهما نقلًا عن كونت: الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، وديانة الإنسانية. ومكّن المعتقد الأول مل من نبذ المعتقدات الطوباوية التي تتضمن حكم الفلاسفة أو طبقة صفوة المتعلمين، إلا أنه انتقد كونت أيضًا لوصفه حكمًا استبداديًا روحيًا بمنحه سلطة غير محسوبة في عالم التعليم لحفنة من الفلاسفة ولخلقه طغيانًا زمنيًا بإخفاقه في بناء مؤسسات تحاسب السلطة الزمنية.

في اتباعه فكرة دين الإنسانية، يبدو مل أرسى علامة على الطريق أكثر منه مطورًا لسياسة عملية تستهدف التطبيق، إلا أنه دعم وبقوة فكرة «الدين من دون إله»، وطور الظروف المنطقية لمثل هذا الدين، بما في ذلك «عقيدة» الإحساس الداخلي بالواجب والعاطفة التي تمنح السلطة لهذه العقيدة، ثم ناقش من خلال المضاهاة بمفهوم توماس كارلايل[48] (Thomas Carlyle) (1795-1881) عن

---

(48) توماس كارلايل (Thomas Carlyle) (1795-1881): كاتب اسكتلندي وناقد ساخر ومؤرخ، كان لأعماله تأثير كبير في العصر الفيكتوري. درس بجامعة أدنبره وتخرج فيها ليعمل مدرسًا للرياضيات. تأثر بالفلسفة المثالية الألمانية أيما تأثر وكتب كثيرًا عن الأدب الألماني وترجم عنه. كان عضوًا في دائرة الأدب التي ضمت أيضًا جون ستيوارت مل. أشهر أعماله عبادة الأبطال، وهي دراسة أدبية تاريخية للبطولة، والثورة الفرنسية [المترجم].

الطبيعة (اللانهائية) للواجب، أن كونت قد جمع العناصر كلها التي تكوّن الدين الأصيل.

فيما كان مل يغالي في كيل المديح لرؤى كونت عن الدين «الأصيل» بدلالة المنطق، عاد لينتقده لإنكاره الحرية الفردية، واستخدم المناقشات الواردة في مقالاته عن الحرية ليكشف النقاب عن عوار مفهوم كونت للواجب الروحي. ربط مل كذلك المبادئ الخلقية بنوع من الأبيقورية، ورويدًا رويدًا طور مقولة لمصلحة دين الإنسانية تختلف عن مقولة كونت، بل تتعارض معها. وفي الفقرة الختامية من الفصل ملخص لوجهات نظر دارسي مل الذين إما يستحسنون منه استحداثه ليبرالية أكثر تعاطفًا وانفتاحًا مع الدين، أو ينتقدونه لاستخدامه دين الإنسانية لاستحداث «ليبرالية تحولية» ومعتقد ضيق غير متسامح(49).

للفصل الثالث عشر الذي يتناول مقالة «إخضاع النساء» (The Subjection of Women) (1869) دور خاص يؤديه في هذا الكتاب. واخترت أن أدرسه بوصفه عملًا متأخرًا ومهمًا لمل لفت فيه إلى نقاط أساسية في فلسفته الاجتماعية والسياسية. ويقدم الفصل بهذا المعنى خاتمة للكتاب وامتحانًا للترابط بين أفكار مل، فهو يؤكد عبارات سبق ذكرها في فصول سالفة، ويبين كيف أمكن لمل أن يطبق أفكاره على قضية مهمة، وهي قضية الاستبداد والحرية التي كانت حية في فكر مل منذ كتاباته الباكرة. وطرق مل في معالجته مسألة الاستبداد في هذا العمل، الوفير من الأمور التي وردت من قبل في عمليْه المنطق والمبادئ وكتاباته الأخرى. وفي أقسام هذا الفصل المتنوعة نجابه مرة أخرى «منهج مل في الإصلاح»، وصوغ المتناقضات والتوفيق بينها لتحاشي الأزمات في المجتمع من جراء الآراء المتضادة، فنرى أسلوبه «السقراطي» ونستكشفه

---

(49) انظر: Ben Knights, *The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), p. 141.

المقتبس من: Maurice Cowling, *Mill and Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

كي نرفض معتقد هامبرغر[50] (Hamburger) في أن طريقة مل البلاغية قصد بها التعمية والتمويه والمواربة والتضليل، كما نلتقي ببعد آخر في تفسير مل للعلاقة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أنها صراع بين الاستناد إلى العلة من جانب، وإلى الغريزة (أو الإحساس) من الجانب الآخر، ونرى تأكيده مرة أخرى على التعليل المنطقي الذي يؤشر إلى عودته إلى الرؤى التنويرية لوالده ولبنثام. وفي تأكيده وجود النساء في حالة من العبودية، حلل موقف كارلايل ورفض تبريره لاسترقاق العبيد الأفارقة انطلاقًا من مبدأ «قانون الأقوى» الذي يعود بالمرء إلى مقولة بالغة القدم كان أول من نبس بها ثراسيماخوس[51] (Thrasymachus) في كتاب **الجمهورية** لأفلاطون. أشار مل بالمثل إلى مجتمعات الإغريق القدامى الذين كانوا يظنون أنفسهم أحرارًا على الرغم من ممارستهم الرق محليًا، معتقدًا أن استعباد النساء في المجتمعات الحرة الحديثة يتبع النمط نفسه. فضلًا عن ذلك أكد أهمية مناقشة وضع المرأة في ما يسمى بالمجتمعات الحرة، بالمعايير الصارمة للعبودية والظلم والاستبداد بدلًا من اللغة العاطفية والتقوى المتكلفة التي يتسم بها العصر الفيكتوري. ولم يقصر مل اهتمامه على الاستعباد المغلف بالقانون، بل بين أن الشخصية الأنثوية في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والمنزلية تأثرت في ذلك، وإذا كان إنهاء الاستعباد المقنن من خلال إصلاح تشريعات الزواج وما يرتبط بها من لوائح الملكية يشكل الخطوة الأولى نحو الليبرالية، فإنها خطوة أولى فحسب، حيث ينبغي تحرير المرأة من القيود التي تكبل شخصيتها من أجل القضاء على الاستبداد في نطاق الأسرة وفي الحياة الاجتماعية.

عاد مل أدراجه إلى كثير من القضايا التي ناقشها الكتاب، من الأخلاقيات إلى الدين، ومن العلاقة بين الحرية والعدالة والمساواة إلى دور المنفعة العامة في فهم المستقبل. وآمل أن تعيد هذه المناقشات تأكيد تفسير فكر مل المطروح

---

(50) Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 1999), p. 203.

(51) ثراسيماخوس (Thrasymachus) (459 ق.م- 400 ق.م تقريبًا): سوفسطائي في اليونان القديمة، وهو أحد الشخصيات في جمهورية أفلاطون [المترجم].

في الفصول السالفة وأسس تطبيق أفكاره ووضعها موضع التنفيذ. ومن هذه الزاوية فلا حاجة إلى تلخيص أكثر لأفكاره التي سبق إيجازها.

3. السياقات الفكرية

يمثّل تقدير أشمل لأهمية بنثام عند مل على عدد من المستويات المختلفة، أحد أبعاد هذه الدراسة. ونطرح هنا أنه من غير الممكن استيعاب فكر مل بالتفصيل أو بعض من انعطافاته الرئيسة من دون دراسة متأنية لفكر بنثام، فأفكار بنثام تشكل واحدة من القرائن المهمة في فهم مل. وثمة قرينة أخرى لتفهُّم فكر مل، وهي علاقته المتراكبة مع كونت، حيث أحس مل بعجزه عن إتمام مؤلّفه **المنطق** ما لم يُكمل كونت مؤلّفه **محاضرات في الفلسفة الوضعية** (*Cours de philosophie positive*) (1830-1842)، بل إن نفسه حدثته بأن يصرف وقته من أجل ترجمة كتاب **المحاضرات** بدلًا من إتمام رائعته هو. ويعكس عمل **المبادئ** تباعد مل عن أفكار كونت والرجوع إلى الاقتصاد السياسي التقليدي والأفكار الفلسفية لبنثام والتنويريين، في حين أن كونت اتبع في البداية الاقتصاد السياسي التقليدي ثم لم يلبث أن هجره من أجل الفلسفة الوضعية، ولم يُبْدِ ميلًا إلى العودة إليه مرة أخرى.

يقدم إلينا القرينة الثالثة، نصيرٌ وزميل أصغر سنًا، هو ألكساندر بين؛ إذ يصور الكتاب تشابك علاقتهما في مجال المنطق وعلم النفس، حيث عاون بين مل في كتابة ومراجعة طبعات عديدة من **المنطق**، بل إنه كتب عملًا خاصًّا به عن **المنطق** يمكن قراءته بوصفه تعليقًا على عمل مل الأبكر[52]. وكان مل منخرطًا جدًا في عمليْ بِين عن علم النفس **الحواس والعقل**[53]، و**العواطف والإرادة**[54]، إلى جانب تحليله النقدي لعلم دراسة القدرات العقلية (الفراسة) بوصفه مدخلًا

(52) Alexander Bain, *Logic*, 2 vols. (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1870).

(53) Alexander Bain, *The Senses and the Intellect* (London: John W. Parker and Son, 1855).

(54) Alexander Bain, *The Emotions and the Will* (London: John W. Parker & Son, 1859).

لدراسة الشخصية[55]، كما عمل الاثنان معًا في الطبعة الثانية لمؤلَّف جيمس مل **تحليل لظاهرة العقل البشري**[56] التي كتب مل عنها مذكرات إضافية. (CW, XXXI, pp. 95-253).

هناك بطبيعة الحال أشخاص آخرون أدّوا أدوارًا ذات أهمية في حياة مل وفكره، بمن في ذلك جيمس مل (1773-1836) وهارييت تيلر مل وجورج غروت (1794-1871) وألكسيس دو توكفيل وتوماس كارلايل وجون ستيرلنغ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر، وتناولنا هؤلاء الأشخاص بالدراسة في الفصول المختلفة، بيد أن بين وبنثام وكونت كانوا أكثر من مجرد زملاء ذوي تأثير نافذ، فحضورهم وكتاباتهم - وأفكارهم قبل كل شيء - تشكل إطارًا للتوصل إلى جوهر فكر مل الاجتماعي والسياسي. وهارييت تايلر مل وجيمس مل يشكلان وسائلَ ذات نفع لتفهم أفكار مل، وما من شك في أهمية هارييت مل وأثرها في حياته، غير أنه من الجلي أن أهميتها أقل في ما يخص أصالة أفكاره مما يتوقع المرء من إفصاحات مل نفسه وبعض من المحللين[57]. أما تأثير جيمس مل في ابنه فنراه أكثر صعوبة في تأكيده، ولعله

---

(55) Alexander Bain, *On the Study of Character, Including an Estimate of Phrenology* (London: Parker, Son, and Bourn, 1861).

(56) James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Edited with Additional Notes by John Stuart Mill, New Edition with Notes Illustrative and Critical by Alexander Bain, Andrew Findlater and George Grote, 2 vols. (London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1869).

(57) يُرجَع إلى: Harriet Taylor Mill, *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*, Jo Ellen Jacobs, Editor, Paula Harms Payne, Assistant Editor (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1998), and Ann P. Robson and John M. Robson, «Introduction,» in: Ann P. Robson, and John M. Robson, eds., *Sexual Equality: Writings by John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill, and Helen Taylor* (Toronto: University of Toronto Press, 1994).

في ما يخص كتابات هارييت مل، وللتعليق على تأثير هارييت في أفكار جون مل، انظر: F. A. Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), and H. O. Pappe, *John Stuart Mill and Harriet Taylor Myth* (Victoria: Melbourne University Press, 1960).

صار من الشائع عزو فكرة مل عن الاشتراكية التي طرحها في كتابه المبادئ إلى تأثير هارييت. انظر مثلاً: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford Paperbacks; 116 (London; Oxford; New York: Oxford University Press in Association with Geoprojects, 1969), p. 183 n.

يحتاج إلى كتاب مستقل لتبيينه[58]. وكما سنرى كان مل ميالًا إلى المغالاة في بيان أهمية أبيه، وإلى تناول بنثام بالنقد حين كان هذا الأخير ينتقد جيمس مل.

4. مل في الوقت الحاضر

لا تتلاءم هذه القراءة الجديدة لفكر مل مع أي تصنيف حديث رئيس، كالتفسير التقليدي أو طبقًا لتأويل المراجعة[59]، ولا تخضع لقواعد الترابط المنطقي أو مذهب المتعة أو المنفعة، في ما عدا أنها تُبوِّئ مل مكانًا في الأعراف الأبيقورية الحديثة التي عادة ما كان هو يضع نفسه فيها[60]. مع ذلك فإني أزعم أن رؤيتي الجديدة هذه لفكر مل تعكس بصورة أكثر دقة تنقلات أفكاره إبان حياته. لكن، ما مدى ملاءمة فكر مل مع الوقت الراهن وكيف يخاطب كتابنا هذا الاهتمامات الحالية؟ إن ميراثنا من فلسفة مل وفكره الاجتماعي جدُّ غني،

---

(58) للاطلاع على مقدمة موجزة مفيدة وملحوظة ببليوغرافية عن جيمس مل، انظر: Terence Ball, «Introduction,» in: James Mill, *Political Writings*, Edited by Terence Ball, Cambridge Texts in the History of Political Thought Cambridge: (Cambridge University Press, 1992; [1824]), pp. xi-xxviii, xxxi-xxxiv,

انظر أيضًا: Robert A. Fenn, *James Mill's Political Thought*, Political Theory and Political Philosophy (New York; London: Garland, 1987).

فهو دليل ممتاز إلى كتابات مل، وإضافةً إلى ذلك انظر: James Mill: *James Mill on Education*, Edited by W. H. Burston, Cambridge Texts and Studies in the History of Education (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), and *Selected Economic Writings*, Introduced and Edited by Donald Winch, Scottish Economic Classics (Edinburgh; London: Oliver and Boyd, 1966).

الطبعة الحديثة على شبكة المعلومات عن جيمس مل الصادرة عن Commonplace Books لمركز تاريخ الفكر بجامعة سيسكس، إضافة يجدر الترحيب بها إلى مجموعة أعمال جيمس مل. انظر: *James Mill's Common Place Books*, Edited by R. Fenn (Online ed.), 2011: <http://www.intellectualhistory.net/mill/>.

إني مدين لكريستوفر غرينت (Kristopher Grint) الذي زودني بهذه المعلومات.

(59) في محاولة حديثة لإعادة صوغ مذهب التعديلية (Revisionist)، انظر: D. G. Brown, «Mill's Moral Theory: Ongoing Revisionism,» *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 9, no. 1 (February 2010), pp. 5 ff, 36-37 (n. 2).

لا يزال تأويل هذه المراجعات مستمرًا. انظر: Dale E. Miller, «Brown on Mill's Moral Theory: A Critical Response,» *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 9, no. 1 (February 2010), pp. 47-66, and Jonathan Riley, «Mill's Extraordinary Utilitarian Moral Theory,» *Politics, Philosophy & Economics*: vol. 9, no. 1 (February 2010), pp. 67-116.

(60) انظر أيضًا: Rosen, *Classical Utilitarianism*, pp. 15-28, 166-184.

وهو لم يخاطب تقاليد عديدة في هذه المجالات فحسب، بل إنه ترك عليها بصمته، وكل فصول هذا الكتاب، حتى تلك التي تتناول موضوعات تتراءى مبهمة، تتناول مشكلات متعلقة باهتمامات وبمصالح راهنة، وإن كانت في هيئة مختلفة اختلافًا ضئيلًا.

إذا نظرنا على سبيل المثال إلى علم الفراسة، فإن رؤى مل وبين تبقى ملائمة لعدد من مزاعم العلماء اليوم في ما يدعونه من اكتشافهم لأصل سمات الشخصية المختلفة في التركيب الجيني أو من خلال رسم خريطة للدماغ. وهم مع ادعائهم بوجود رابطة سببية بين هذه السمات الفيزيائية المميزة والقدرات الخلاقة أو الميول الإجرامية مثلًا، يقتفون أثر علماء الفراسة، ويغضون الطرف عن سمات الشخصية المكتسبة أو النفسية التي لا تذعن للتفسير السببي البسيط. ولنأخذ مثالًا آخر: إن رؤية مل لعلم السياسة ترفض أهمية الأشكال الدستورية، كالملكية والأرستقراطية والديمقراطية، وتعوّل على حالة «الشخصية الفاعلة» في تقويم درجة تقدم البلاد بوصفها دولة حديثة، وهذه الرؤية ما كانت لتقوده أبدًا إلى دعم تغيير النظام في بلد كالعراق، على أمل خلق نظام ديمقراطي حديث.

كمثال ثالث: من الجلي أن فكرة مل المتمثلة في «دائرة الحرية» لا يمكن ببساطة ربطها بالرأسمالية والدولة البوليسية أو القزمية (Minimal state) أو بالثورة واشتراكية الدولة، بل إنه أوصى بأسلوب مختلف بوسعنا تسميته «ليبرالية الدولة الكبيرة»، مبني على أسس من التعاون وعدم التدخل. على أنه كان يؤمن دائمًا بأن أفضل طرائق التغيير السياسي هو ما يتم بالتدرج. ومثال رابع: كان مل يرفض بوضوح، في ما يخص الدين، مطالب مذهب تعدد الثقافات في الشرعية والسلطة في المجتمعات الحديثة، في حين كان يتقبل بعض الجوانب التقدمية في المسيحية، ويرفض ما سماه الجمود والتخلف في الإسلام والبراهمانية الهندوسية. على أن الأديان كلها تبدو عنده قابلة على المدى البعيد للتعديل، اعتمادًا على عوامل متعددة هي التي تشكل الهوية القومية.

أحد الامتحانات الجوهرية للأديان عنده - وكما ظل حتى اليوم - هو

مكانة المرأة في الدين والمجتمع وطموحها إلى تحقيق المساواة مع الرجل في إطار الحرية. وما من ممارسة ثقافية أو دينية تعارض هذا الطموح ينبغي تشجيعها في المجتمع الحديث.

هناك مثال أخير، وهو ما يعتقده مل من أن النمو الاقتصادي الذي يتزايد باطّراد ربما لا يكون هو المفتاح إلى السعادة في المجتمع. وفي دراسته عن «الحالة السكونية» يناقش مل بمهارة وقوة حجة كيف أن تأكيد النمو الاقتصادي الثابت يفضي إلى تنافسية هدامة وفشل في استغلال الطاقات الإبداعية لدى الطبقات العليا، وزيادة الفاقة لدى الطبقات الدنيا. وفي هذه المرحلة من الانكماش الاقتصادي - إن لم نقل الانهيار - يعرض مل بديلًا لأحوالنا من شأنه أن يتجنب تسليم جيل آت للبطالة، والعوز، والتعاسة.

ربما نرى أن رؤى مل تلمس مشكلاتنا القائمة اليوم، ويمكننا تفهم المشكلات التي عرضها بصورة أفضل بدراسة أعمال المؤلفين الأحدث، فلماذا يقرأ المرء لمل في حين بمقدوره القراءة لباري (Barry) عن الثقافات المتعددة، ولوليامز (Williams) عن الحقيقة والليبرالية، ولسكوروبسكي (Skorupski) عن حرية التعبير، ولأي عدد من دعاة الحركة النسائية عن تحرير المرأة؟ إن معرفة أن هذه القضايا سبق طرحها منذ أكثر من مئة وخمسين عامًا قد لا تكفي لتقود دارسي اليوم إلى الانخراط في القراءة بصورة أكثر. فضلًا عن ذلك ينبغي للمرء أن يولي عنايته لبعض الأخطاء والإخفاقات لدى مل في مدخله إلى هذه المسائل وغيرها. لعله لمس قضايا ما زالت لها أهميتها اليوم، لكن ألم يقع بالمثل في أخطاء قد تضعف الثقة في تحليله؟ على سبيل المثال، عندما نظر إلى التطور المستقبلي، وهو جزء حيوي في نظريته عن المنفعة العامة، يلوح أنه أغفل إمكان وقوع حرب عظمى في أوروبا، كالحرب العالمية الأولى، إذ مال إلى فكرة أن الحروب بين المجتمعات المتقدمة في المستقبل ستكون محدودة في إطار الصراع على المستعمرات، ولن تدور إلا في تلك الأصقاع البعيدة عنها. وربما أثر هذا المعتقد الخاطئ كثيرًا في نظرته التفاؤلية بشأن إمكان وجود «الحالة السكونية»، حيث إنها أغفلت الحاجة إلى النمو الاقتصادي والتقدم

التقني والميزانيات اللازمة لخوض مثل هذه الحروب. وفي الوقت نفسه فإن الآمال المثالية في الحالة السكونية التي أرسيت بديلًا واقعيًا، قد يعاد صوغها كرؤية طوباوية. وبطبيعة الحال قد يميل المرء لمصلحة مل في إجابته بأنه لم يكن «شخصية عامة فاضلة» كما يدعي بعضهم، وأن قدرته على استشراف المستقبل كانت محدودة جدًا. لكن بوسعنا تقبل مثل هذه الأخطاء من عالم منطق ينظر في إيجابيات وسلبيات التقدم والتطور وصِلتهما بنمو الاقتصاد.

بوسعنا - في يسر - الإقرار بخطأ مل، فضلًا عن أنه ليس من السهل فهمه في بعض الأحيان بسبب جمله الطويلة التي تحتوي على صفات متعددة، والتي تقوده أحيانًا إلى نتائج تلوح مغايرة لمرماه الأصلي، غير أننا نجد كثيرًا في فكره. فلم يكن لامتداد فلسفته طولًا وعرضًا ما يضاهيه في زمانه، على الرغم من أنه امتدح غيره أكثر مما مدح نفسه لنفاذ بصيرته. وكانت لديه مهارة جدلية في النقاش تضاهي محاورات أفلاطون. وأفضت طريقته للإصلاح إلى توازن فريد في فكره السياسي يقرن تأكيد الاستقرار بالتغير التقدمي. وتحوي مقالاته المنشورة مستويات عدة من المعالجات تقرن العلة بالشعور، ولكل مستوى حيويته الخاصة به التي ترفد غيرها. وقد يبدأ مل من مشكلة اعتيادية، فيأخذ بيد القارئ الحصيف إلى اتجاهات لم تكن في الحسبان، في حين تبدو ظاهريًا تخص جوانب المشكلة الاعتيادية. فمن ذا الذي لا يرغب في دراسة فكر مل اليوم؟ إن السؤال الحقيقي هو ما إذا كنا قد فقدنا القدرة على تفهمه أم لا. وهذا الكتاب - في أقل تقدير - يتناول هذه القضية.

[illegible]

[illegible]

القسم الأول

نسق المنطق

الفصل الثاني

اللحظة السقراطية
الحقيقة والحرية والديمقراطية

في المناظرات السياسية الدارجة، غالبًا ما تقف القيم المطلقة في مواجهة مذهب النسبية، وعادة ما يقف مشايعو أهمية «الحقيقة» في السياسة في صف مناصري القيم المطلقة، في حين يستأثر مذهب النسبية بتأييد المتشككين ممن ينكرون أن هناك صلة وثيقة بين الحقيقة والسياسة أو السلوكيات الفاضلة. وكان جون ستيوارت مل فيلسوفًا منفردًا باتباعه منظومة من الأخلاق والسياسة مبنية على أساس تاريخي، ومن ثم كان مشايعًا لمذهب النسبية، وذا اعتقاد راسخ في الحرية الفردية، وفي الوقت ذاته، ذا التزام لا يتزعزع بالحقيقة.

نما هذا الالتزام منذ البداية ولاح واضحًا في عمله الأساس **منظومة المنطق** (*The System of Logic*) (1843) (*CW*: VII. and VIII)، وبقي أثره في أعمال عديدة له تدور حول الأخلاقيات والسياسة. وقبل أن نعرج على كتاب **منظومة المنطق** سنلقي الضوء على فقرة من عمل برنارد وليامز[1] **الحقيقة والصدقية** (*Truth and Truthfulness*) الذي يبرز - بصورة مشوقة - ما اعتدناه من سوء تأويل لفكر مل، وهو ما يرمي هذا الفصل إلى تحديه، فبحسب كلمات وليامز:

«تُقوَّم الديمقراطية (في أنماطها الدستورية الحديثة) إلى حد كبير بمعيار

---

(1) سير برنارد وليامز (Sir Bernard Williams) (1929-2003): فيلسوف أخلاقي إنكليزي. ينتمي إلى مدرسة الفلسفة التحليلية. يعتبره كثيرون أهم فيلسوف أخلاقي بريطاني في عصره [المترجم].

الحرية. ويأتي السعي إلى الحرية في بدائل تتراوح ما بين القوة والضعف. ويصر البديل الأدنى على أن الحكومة ينبغي لها أن تسمح بالحد الأقصى من الحرية (الذي يتوافق مع القيم الأخرى، بصفة خاصة حريات الآخرين)، وأن حجب المعلومات عن الجمهور ومنع حق نشر المعلومات ينتهك كلاهما الحرية بصورة مباشرة، وعلى نحو خاص حرية الحديث، ويخفض من سقف الحرية في صُعُد أخرى، حيث إن تصرف المرء، كي يكون ذا فاعلية، يستدعي المعرفة. ومثلما فعل ج. س. مل يقتضي البديل الأقوى من السعي إلى الحرية قيم مزاولة الأفراد لقدراتهم وتطويرها. وكلا البديلين لهذا النشدان للحرية يثير تساؤلًا مهمًّا: إلى أي مدى نحن معنيون بالحرية (حرية القول قبل كل شيء)، وإلى أي مدى نحن معنيون بالحقيقة، إن الافتراض الليبرالي النمطي هو أن الهدفين يسيران جنبًا إلى جنب، وهذا إلى حد ما صحيح. فُهم الارتقاء بالنفس بوصفه ارتقاءً في ضوء الحقيقة، والحريات تتحقق - بنسبة معقولة - من إمكان اتباع السلوك الفاعل، وهو ما يقتضي توافر المعلومات الصحيحة. على أي حال لا يستتبع ذلك أن الحريات كلها - وبصفة خاصة حرية القول - تُعين بالضرورة على انتشار الحقيقة. وليس بوسعنا أن نأخذ خلاصة مل التفاؤلية بوصفها قضية مسلّمًا بها، وهي أن بلوغ حرية القول حدها الأقصى ينبغي أن يساعد في انبلاج الحقيقة في مضمار تبادل الأفكار»[2].

تحاول هذه الفقرة المفيدة - وإن كانت ضافية الطول - أن تربط الحقيقة والحرية والديمقراطية بالرجوع إلى أفكار مل، وبالرجوع إلى التزام الليبرالية بحرية القول عمومًا. ومهما يكن فقد يتساءل المرء: هل يشمل هذا الانتقاد المتواتر إلى حد كبير لمل منهجه كله؟ هل اعتقد مل - كما يلوح في طرح وليامز - أن الحرية القصوى في القول يجب أن تعين على بزوغ شمس الحقيقة؟ تلغي وجهة النظر هذه التأكيد الذي أرساه مل على المنطق، فالمنطق هو الذي يساعد في انكشاف الحقيقة، والحرية - على بساطتها وأهميتها - هي التي تُبقي على الحقيقة حية. وقد عرّف مل المنطق بأنه «العلم الذي يتناول

(2) Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 211-212.

سعي الإنسان - في تعقبه الحقيقة - إلى الفهم[3] (CW, VII, p. 6). ومثل هذا العلم قد يتغير من مكان إلى آخر أو من حقبة إلى أخرى، بيد أن المنطق - وإن كان هو الآخر يتطور - يظل، وهو العلم الرشيد، ملتزمًا باكتشاف الحقيقة.

1. الحقيقة والمنطق

من الأهمية أن نقدر استحداث مل منهجًا جديدًا في المنطق والحقيقة حق قدره، وذلك في عصر تسارعت فيه الخطوات من أجل تحرير المنطق من التقاليد المدرسية الأكاديمية التي كانت في ذلك الوقت من بواكير القرن التاسع عشر ضاربة جذورها بعمق في الجامعات الإنكليزية[4]. وبالنسبة إلى مل كان لهذه التقاليد المدرسية المبنية على الفلسفة السقراطية، فضلها، بيد أن دراستها غدت رتيبة خابية البريق. وعلى الرغم من ذلك فقد عمدت الفلسفة الحديثة - ابتداءً من لوك - إلى نبذ تلكم التقاليد والتركيز بصفة أساسية على علم النفس واللغات، وقلصت في خلال ذلك من أهمية المنطق التقليدي[5]. فعلى سبيل

---

(3) هناك في هذه الفقرة من عمل فريجه أصداء من منهج مل، انظر: Gottlob Frege, «The Thought: A Logical Inquiry,» in: Simon Blackburn and Keith Simmons, eds., *Truth*, Oxford Readings in Philosophy (New York: Oxford University Press, 1999), p. 85,

تشير كلمة «حقيقي» إلى الهدف من المنطق بمثل ما تشير إليه كلمة «جميل» في علم الجماليات، أو «صالح» في علم الأخلاقيات. وغاية كل العلوم هي الحقيقة، إلا أن المنطق مهتم بها هو الآخر وإن كان ذلك بطريقة مختلفة، فله العلاقة ذاتها بالحقيقة كعلاقة الفيزياء بمفهوم «الوزن» أو «الحرارة»، واجتلاء الحقيقة هو هدف كل العلوم. ويقع على عاتق المنطق أن يترسم خطوات قوانين الحقيقة. وكان هناك عدد من الدراسات الحديثة والمتميزة لجوانب منطق مل المتعددة. انظر على سبيل المثال: Reginald Jackson, *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*, Oxford Classical and Philosophical Monographs (London: Oxford University Press, 1941); Oscar Alfred Kubitz, *Development of John Stuart Mill's System of Logic*, Illinois Studies in the Social Sciences; 18/1-2 (Urbana, Ill: University of Illinois Graduate School, 1932); Geoffrey Scarre, *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Synthese Historical Library; 34 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), and John Skorupski, *John Stuart Mill*, Arguments of the Philosophers (London; New York: Routledge, 1989).

(4) كانت نصوص مثل: Henry Aldrich, *Artis Logicæ Compendium* (Oxford: Oxford University Press, 1691), and Robert Sanderson, *Logicae Artis Compendium*, 2nd ed. (Oxford: A. Lichfield, 1618). لا تزال قيد الاستعمال في تلك الحقبة.

(5) انظر: John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited with and Introd., Critical Apparatus and Glossary by Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975; [1690]), p. 671.

المثال بدا المنطق التقليدي في عرف لوك منبعًا لمناقشات عبثية ذات نفع محدود عمليًا للمجتمع في عام 1975[6].

في مؤلَّفه **عناصر المنطق** (1826) يحاول ريتشارد هويتلي من أكسفورد أن يبعث الحياة في دراسة عن المنطق، بإعادة صوغ المنطق الأرسطي في سياق جديد مستخدمًا أمثلة جديدة، بعيدة عن وطأة الأعراف المدرسية الثقيلة البالية[7]. ويمكن وصف هذا السياق بالكولريدجي (نسبة إلى كولريدج) كبديل مبكر لكلا العملين **عناصر المنطق** ورفيقه **عناصر البلاغة البيانية** اللذين ظهرا أولًا في موسوعة **المتروبوليتان**، وهو عمل كان كولريدج الموحي به للدفع بالرؤى التقدمية إلى الأمام التي كانت تتراءى في الأفكار والأعراف التقليدية[8].

كان مل مراجعًا متحمسًا لكتاب هويتلي عن المنطق[9]، ومثلت مراجعته أول مقالة رئيسة له في هذا الصدد (*CW*, XI, pp. 1-35). ومن بين الأفكار والقضايا التي اجتذبت مل، دفاع هويتلي عن القياس المنطقي الذي عدّ ركنًا مهمًّا في المنطق التقليدي وكذلك لاستكشاف الحرية (*CW*, XI, p. 33). وطردت القوة الدافعة للفلسفة الحديثة والعلم بأكملها القياس المنطقي باعتباره غير ذي صلة بتقصي الحقيقة، فالنتيجة المستخلصة مثل (سقراط فانٍ) كانت تُعدّ موجودة ضمنًا في عبارة (جميع البشر فانون). وتضمن رفض الفلاسفة المحدثين للأرسطية عادة، نبذ القياس المنطقي - بصورة عابرة فحسب - لمصلحة تأكيد الاستقراء[10]. وعادة يعزى الفضل

---

(6) المصدر نفسه، ص 495.

(7) انظر: Richard Whately, *Elements of Logic*, A Facsim. Reproduction with an Introd. by Ray E. McKerrow (Delmar, NY: Scholars' Facsimiles and Reprints, 1975) [Based on 2nd ed. of 1827].

(8) *Encyclopædia Metropolitana; or, The Universal Dictionary of Knowledge, On an Original Plan*, Edited by Henry J. Rose, Hugh J. Rose and Edward Smedley, 29 vols. (London: B. Fellowes, 1845), vol. 1, pp. 1-43, 193-240, 241-303.

(9) «سنكون أكثر من راضين لو أنه استخلص ولو واحدًا في المئة من الانتقادات التي تلقيناها عن عمله» (*CW*, XI, p. 4).

(10) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب [المترجم].

إلى فرانسيس بيكون[11] في هذه المبادرة التي وجهت التركيز إلى بحث الطبيعة من خلال الاستقراء. وعلى أي حال طرح مل أن بيكون لم ينبذ القياس المنطقي، لكنه - ببساطة - انتقد الفلاسفة المدرسيين في العرف الأرسطي، من حيث إنهم يفتقرون إلى البحث في الطبيعة، وبعبارة أخرى من حيث إهمالهم المنطق الاستقرائي (*CW*, XI, pp. 12 ff). ثم انطلق مل كي يناقش أن القياس المنطقي يمكّن المرء من استكشاف حقائق جديدة، على الرغم من أن هذه الحقائق كانت متضمنة في مقدمات القياس المنطقي ذاته. وأشار إلى أمثلة متعددة من علم الأشكال الهندسية إلى الميكانيك، حيث استعمل القياس المنطقي للكشف عن حقائق جديدة. وأبطل مل في كتابه **المنطق** العمل بالقياس المنطقي، وابتكر نظرية جديدة في المنطق الاستقرائي. وعلاوة على ذلك طور ملامح الأفكار الأرسطية، مثل نظرية المغالطات المنطقية الباطلة، حيث اتبع المغالطات التقليدية ومن ثم عمم أنماطها كلها بأسلوب مستحدث وصادم[12].

رأينا أن مل في كتابه **المنطق** وكذلك في مقالته المبكرة عن هويتلي، اتخذ وجهة النظر القائلة إن المنطق معني بتعقب الحقيقة، وأقر بأن كتّابًا كثيرين عن المنطق اعتقدوا أنه معني بالكامل بفن التعليل أو التفكير (*CW*, VII, pp. 4-5). وفي عرف مل، ليس بوسع مثل هذا الفن أن ينهض بمفرده، إذ إن كل الفنون ذات علاقة بالعلوم المختلفة، وينبغي النظر إلى المنطق بوصفه علمًا، وكذلك بوصفه فنًا. وهذا العلم - شأنه شأن العلوم كلها - يجب أن يستهدف الحقيقة، وهي في هذه الحالة القوانين الحقة الشاملة الفكر والتعليل، ولعلنا ننجح في استكناه تأكيد مل الحقيقة في المنطق إذا ما أخذنا في الحسبان هؤلاء الذين

(11) فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1561-1626): فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنكليزي. معروف بقيادته الثورة العلمية من طريق فلسفته الجديدة القائمة على الملاحظة والتجريب. من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس [المترجم].

(12) انظر: Frederick Rosen, «The Philosophy of Error and Liberty of Thought: J. S. Mill on Logical Fallacies,» *Informal Logic*, vol. 26, no. 2 (2006), pp. 121-147, and Hans V. Hansen, «Mill on Inference and Fallacies,» in: Douglas Walton and Alan Brinton, eds., *Historical Foundations of Informal Logic*, Avebury Series in Philosophy (Aldershot: Ashgate, 1997).

كان يعدّهم خصومًا له. ففي سيرته الذاتية أشار إلى كتاب **المنطق** بصفته كتابًا مرجعيًا ذا عقيدة مضادة لوجهة النظر الألمانية أو الافتراضية أو الاستدلالية (المسوّدة الأولى: وجهة النظر في علم الوجود أو وجهة النظر الألمانية) للمعرفة الإنسانية وملكة المعرفة (*CW*, I, pp. 232-233).

على النقيض من ذلك تستمد عقيدة مل المعرفة كلها من الخبرة، وجميع السمات الروحية والفكرية من التعليمات التي تنعكس على التقاليد. ونحن نستشعر بعمق معارضة مل لوجهة النظر الألمانية حيث يصرح بعد ذلك بقوله:

«إن المبدأ القائل إن الحقائق توجد خارج العقل ويمكن أن تدرك بالحدس أو بالوعي، دونما اعتماد على الملاحظة أو الخبرة، هو - وأنا مقتنع بذلك في زمننا هذا - داعم فكري هائل للمعتقد الزائف والأعراف الفاسدة. وبمعونة هذه النظرية فإن كل معتقد راسخ متأصل وكل إحساس عميق مما لا يمكن إرجاعه إلى أصل ما، لديه القدرة على التحرر مع الالتزام بتبرير نفسه، ويشيد بذاته كل دليل ومسوغ كاف. ولم توجد البتة أداة صممت لتكريس أنواع الظلم كله، وطيدة الأركان. وتكمن القوة الأساسية في هذه الفلسفة الزائفة عن الأخلاق والسياسة والدين في قابليتها المعتادة للبراهين الرياضية ولفروع العلوم الفيزيائية التي تمتّ لها بصلة» (*CW*, I, p. 233).

من الواضح أن مل آمن بأن مهمة المنطق تنحصر في معارضة هذا المعتقد، بل ولفظه خارج مجال الرياضيات وعلوم الفيزياء من خلال منظومته هو في المنطق، لكنه كان في كتاب **المنطق** أقل حدة بكثير على كل حال، حيث صرح بأن المنطق هو أرضية مشتركة يمكن أن يتقابل عليها جميع مؤيدي هارتلي، وريد، ولوك، وكانط، بل أن يتصافحوا بالأيدي (*CW*, VII, p. 14). وما لا شك فيه، ستكون هناك منازعات بين أخلاف هؤلاء الأشخاص، بيد أنها مشاحنات قابلة للحل، فحتى الميتافيزيقيات احتاجت إلى استخدام أدوات المنطق لتتعامل مع النقاط التي وقعت داخل نطاق تساؤلاتها. وحينما تطورت الميتافيزيقيات - شأنها شأن العلوم الأخرى - واحتاجت إلى براهين تدعم موقفها، أُكرهت على استخلاص النتائج من البراهين. ولإنجاز ذلك يغدو المنطق هو القاضي

المهيمن الذي يحكم ما إذا كانت الاستنباطات تمثل الأساس، وما إذا كانت الاستنباطات الأخرى ينبغي أن تؤخذ في الحسبان (*CW*, VII, p. 14).

حتى يصبح المنطق هو القاضي الأعلى، لا بد من أن يؤسس - على كل حال - على الحقيقة. كان الفلاسفة الآخرون على استعداد للإقرار بأهمية المنطق، إلا أن مجاله - في عرفهم - محدود بذلك النطاق الذي يحقق الترابط في النقاش أكثر من الحقيقة.

نسب مل وجهة النظر هذه إلى هنري مانزل (Henry Mansel)، وبصفة خاصة إلى سير وليام هاملتون، اللذيْن إما اعتقدا أن المنطق لا صلة له بالحقيقة أو أنه فرع من دراسات أخرى أو علوم هي التي تتصل بها. وسمى مل مفهومهما للمنطق «المنطق الصوري» (*CW*, IX, p. 367) الذي يتكون أساسًا من القياس المنطقي الذي عُني فحسب بالترابط في النقاش من المقدمة حتى الخاتمة، ورفض احتمال وجود نظرية عامة للبراهين كما صاغها بيكون (*CW*, IX, p. 368). كان كل علم لدى هاملتون يحتوي على معياره الخاص به للحقيقة، وأنكر إمكان وجود نظرية عامة للبرهان يمكن تطبيقها على التساؤلات كلها (*CW*, IX, p. 369).

لم يرفض مل المنطق الصوري أو ما سماه أحيانًا «منطق التماسك» (Logic of Consistency)، كلية (*CW*, VII, p. 208)، بل نظر إليه باعتباره جزءًا ضئيلًا - وإن كان ذا أهمية - من منطق الحقيقة، كما أشار إلى أن دراسة منطق الحقيقة الذي يضاهي في تعقده وصعوبته دراسة الرياضيات والعديد من العلوم، سيُفتح مجالها لتجتذب عددًا ضئيلًا من الأذهان الممتازة في أي جيل، على أن المنطق الصوري كان يمكن فصله عن المنطق كلّه ويمكن إدخاله في مناهج التعليم ذات المستوى الأقل، واستهدف إزالة العقبات التي تعترض بلوغ الحقيقة بالعمل في صورة سلبية نافية، وإبراز الأقوال الباطلة وعدم ترابطها (*CW*, IX, p. 370). ومن ثم فإن المنطق الصوري توقف عن الارتباط بالحقيقة على الرغم من كونه قابلًا للتعلم، شأنه شأن التمرينات الرياضية تقريبًا.

أعاد مل في مقالته عن التعليم «خطبة افتتاحية مقدمة إلى جامعة سانت

أندروز» (1867)، هذه الأفكار في سياق جديد. ونعثر هنا مرة أخرى على تأكيد المنطق، وارتباطه بالحقيقة، فالمنطق يرسي القواعد الأساسية وقوانين البحث عن الحقيقة، وهو وثيق الصلة بالرياضيات والفيزيائيات (CW, XXI, p. 238)، كما ميز بين المنطق الاستدلالي والمنطق الاستقرائي، فالأول ارتفع سلفًا إلى درجة عالية من الاكتمال على يد أرسطو، في حين أن الأخير - وهو الأكثر صعوبة - يحتاج إلى معرفة بالعلوم الاستقرائية. كل أنواع المنطق محمودة بما في ذلك المنطق الاستدلالي الذي يكافئ على وجه التقريب ما سماه من قبل المنطق الصوري. لكن في هذا العمل عن التعليم، يسهب مل في الحديث عن ذلك الجانب من المنطق وأهميته في المجتمع، فاكتشاف الخطأ والإشارة إليه هو وظيفة سلبية مهيأة، لا كي تعلمنا الصواب، بقدر ما تبعدنا عن الخطأ (*CW*, XXI, p. 238)، واستأنف قائلًا: «المنطق هو أعظم ما ينفي ارتباك التفكير أو ضلاله، فهو يقشع الضبابيات التي تنجم عن جهلنا نحن، وتجعلنا نعتقد أننا نستوعب موضوعًا ما في حين أننا حقًّا لا نستوعبه». ولأولئك الذين يستخفون بالمنطق المدرسي كتب مل: «أبذل جهدك لتتعلمه. ويمكنك إنجاز ذلك في غضون أسابيع قليلة، وسترى أي نفع له في تصفية ذهنك، وفي تجنيبك التعثر في الظلام البهيم في أكثر المغالطات فظاعة (*CW*, XXI, p. 239).

2. سقراط

تقودنا هذه التلميحات عن حفاظ المرء على نفسه من الانزلاق إلى الخطأ، ومعالجة الجهالة، والحيلولة بينه وبين التعثر في الظلام، إلى أهمية أثر سقراط الأفلاطوني في أفكار مل عن المنطق. وعلى الرغم من أن أغلبية المناقشات عن تاريخ المنطق اللاهوتي التقليدي تتضمن أرسطو والتوماوية[13]، فنادرًا ما يجد المرء كثيرين من معاصري مل (بل من معاصرينا) يرجعون إلى سقراط. على

(13) التوماوية (Thomism): فلسفة لاهوتية تعزى لتوما الأكويني [المترجم].

أن منطق مل يكاد يكون منفردًا في تفهمه فن الحوار السقراطي[14] (Elenchus)، حيث كتب في مسودته المبكرة لسيرته الذاتية، أن أسلوب سقراط لا يُبَزّ في تنسيق الفكر المجرد في أكثر الموضوعات صعوبة. وما من شيء في الحياة أو التعليم الحديثيْن يملأ مكانه حتى في أدنى الحدود (*CW*, I, p. 24). يقول مل «حتى في صباي، استحوذ الأسلوب السقراطي على تفكيري، حتى غدا جزءًا من عقليتي، وكثيرًا ما أحسست بنفسي متحررًا من تأثير أي شخص عرفته، باستثناء أبي، بل ربما يشمل ذلك أبي أيضًا. أحسست بأني تلميذ لأفلاطون، مصبوب في قالب جدلياته (*CW*, I, p. 24).

لم يشر مل إلى أفلاطون في فكره الحدسي، بل إلى أفلاطون (السقراطي) في محاوراته الباكرة، حيث يكشف الجدل السلبي مدى جهالة محاوريه ممن يُفترض فيهم العلم والوثوق. تركت صورة أفلاطون في **جورجياس** **والجمهورية**[15] انطباعًا قويًا لدى مل عن عزلة الفيلسوف ومكانته المهينة في المجتمعات الموجودة كلها، والشعور العدائي العام ضده، فهو - في أفضل الأحوال - شخص عديم النفع، وهو في الأغلب ظاهر الشر. [16](*CW*, XI, p 399). واقتفى أثر مقولة جورج غروت بأنه في حين أن أفلاطون ربما ازدرى

---

(14) كان فلاستوس واحدًا من دارسين قلائل قدّروا مغزى أصول الحوار السقراطي، وجهد جورج غروت - صديق مل الصدوق - في تأصيل هذا المنظور، انظر: Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, Edited by Myles Burnyeat (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 13, 18-20.

(15) جورجياس (Gorgias): هو عنوان محاورة سقراطية كتبها أفلاطون في حوالى عام 380 ق. م، يبحث فيها سقراط عن معنى البلاغة، وجورجياس أجنبي اجتذبته أثينا. ويقول سقراط في هذه المحاورة إن الفلسفة فن في حين أن البلاغه مجرد موهبة. والجمهورية محاورة أفلاطون المعروفة التي يؤسس بها مدينته الفاضلة [المترجم].

(16) دبج مل ترجمات وتعليقات موجزة على تسع محاورات أفلاطونية في عقد الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، نشر بعضها في الـ *Monthly Repository* عامَي 1834، 1835. انظر: *CW*, xi, pp. 37-238.

ولاقتباس مل من جورجياس والجمهورية انظر أيضًا: Kyriakos Demetriou, «Socratic Dialectic and the Exaltation of Individuality: J. S. Mill's Influence on G. Grote's Platonic Interpretation,» *Quaderni di Storia*, vol. 69 (2009), pp. 56n-57n.

السوفسطائيين[17] لاحتفائهم بالمظاهر من دون الحقائق، ولتقاضيهم الأموال لقاء خدماتهم، إلا أنهم لم يمثلوا أعداءه الحقيقيين، فلم يكن السوفسطائيون هم من يفسدون الشباب، بل المجتمع نفسه. وفي هذا يقول:

«إن من يضل الشباب هي أسرهم، ومنظماتهم، وجميع من يتعاملون معهم، هو هدير ونعيق مجالس الجماهير، والأحكام في ساحات العدالة. كل ذلك يوعز لهم بمقاييس مغلوطة عن الخير والشر، ويعطيهم توجهًا خاطئًا تمامًا بخلاف رغباتهم. أما السوفسطائيون فإنهم يرددون آراء الناس الآخرين فحسب» .(*CW*, XI, p. 400)

لم يكتفِ مل باتباع وجهة نظر غروت عن أهمية السوفسطائيين في المناظرات الجماهيرية ودور سقراط فيها، لكن في دراسة عن أرسطو لغروت نشرت بعد وفاة الأخير، أقر بأهمية تفنيدات أرسطو للسوفسطائيين في تطوير جانب مهم من المنطق وفي السعي وراء الحقيقة.

على الرغم من أن عمل أرسطو كان دراسة في فن الحوار من أجل الانتصار أكثر من كونه من أجل الوصول إلى الحقيقة، فإن مل لم يجد أي غضاضة في مثل هذه المناظرات الشعبية ما دامت وقعت في حدود القواعد المرعيّة. وفضلًا عن ذلك، آمن بأن أرسطو كان يرى أن هذه التمرينات على الحوارات الجدلية ذات قيمة في السعي وراء الحقيقة. وأعطى مل ثلاث علل اقتبسها من غروت لهذا الاعتقاد (*CW*, XI, p. 508). **أولًا**: إن المحاورات كانت نوعًا من التدريبات الذهنية القيمة والباعثة على قدح زناد الفكر، **وثانيًا**: إن المحاورات تضع المرء في احتكاك مع الآراء المعتادة التي يعتنقها أعضاء المجتمع الآخرون. وثالثًا: أثْرَت هذه المحاورات الجدلية العلم والفلسفة، وشجعت الإنسان على النظر إلى جانبيْ السؤال وتحديد أيِّ الإجابات هي المصيبة وأيها الخاطئة. اعتقد مل أن أسلوب أرسطو في «الحوارات الجدلية»

(17) السوفسطائية (Sophism): بالمعنى الواسع هي التحدث بغرض الخداع. والسوفسطائيون كانوا في بلاد اليونان القديمة طائفة من المعلمين تخصصوا باستعمال الفلسفة والخطابة في تعليم رجال الدولة وفتيانها لقاء المال. وتعني كلمة Sophism في الأصل الحكمة [المترجم].

كان غايةً في التقدم ليس بالنسبة إلى زمنه فحسب، بل حتى بالنسبة إلى زماننا، وفي ذلك كتب:

«إن منهجه العام في ممارسة الجدل مخطط بطريقة تثير الإعجاب على تدريب ذهن الإنسان على السعي وراء الحقيقة. عليك أن تمتحن كل مقولة، بافتراض صحتها بداية، ثم بافتراض خطئها، ثم بتعقب التداعيات من كلتا الناحيتين. كانت هذه تجربة المحاورين الجدليين كما ترى في بارمينيديس[18] (CW, XI, p. 508). كان سرد أرسطو للجدلية في عرف مل يعود بالمرء القهقرى إلى أسلوب سقراط في الحوار.

3. سقراط وحرية الفكر والحوار

نبعت واحدة من أكثر النقاط صدمًا في مقالات «عن الحرية» (1859) التي استُحضر فيها سقراط، من دفاع مل عن حرية التعبير[19]. كان مل مهمومًا بقلة احتفاء الناس بالحقيقة، حيث إن الكثرة الغالبة منهم - بمن فيهم أولئك التواقون لإطلاق آراء مخالفة - كانت تكوّن وجهات نظرها وتفرضها على الآخرين، ولاحظ أنهم ميالون للظهور بمظهر المخالف حتى لآرائهم هم، وكانوا سعداء بقبول هؤلاء الملتصقين بالعالم أو بذلك الجزء منه الذي يتصلون به. ولم يُعنَ إلا القليلون بحقيقة أن هذا الإذعان البادي في وجهات نظر الآخرين أفضى إلى لون من النسبية، إذ تختلف الآراء في الأجزاء المختلفة من العالم. يقول مل: «إن المسوغات نفسها هي التي تجعل من شخص ما رجل كنيسة في لندن، أو راهبًا بوذيًا أو تابعًا لكونفشيوس في بيجين، وفي عصور مختلفة» (CW, XVIII, p. 230).

---

(18) بارمينيدس (Parmenides): فيلسوف يوناني ولد في القرن الخامس ق. م. وأحد الفلاسفة قبل السقراطيين ومن أعظم الفلاسفة الأوائل، فهو أول فيلسوف يبحث بحثًا جديًا وحقيقيًا وراء الظاهر والوجود الثابت باعتبار الوجود والحقيقة متلازمين ومتطابقين، وكان يجادل في أن طريقة إدراكنا اليومي للواقع في العالم الفيزيائي خاطئة، وأن واقع العالم كينونة واحدة غير متغيرة وغير متوالدة [المترجم].

(19) انظر: K. C. O'Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory* (London; New York: Routledge, 2001).

تضمن الإكراه القانوني أو الشعبي لهذه الآراء افتراضًا بتنزيهها وعصمتها، وما تجدر ملاحظته أن مثل هذا الافتراض مضى يدًا بيد مع ما يمكن تسميته بعدم الاكتراث للحقيقة. وكانت وفاة سقراط والمسيح عيسى حدثًا جللًا يصيبنا بالرعب إذا ما تذكرنا الماضي، إلا أن مل آمن بأن الذين اقترفوا هذه الجرائم لم يكونوا أشرارًا، ولكنهم كانوا رجالًا يملكون، وعلى أكمل وجه، المشاعر الدينية والمعنوية والوطنية الخاصة بزمنهم وشعوبهم. فهم النوع نفسه من الناس الذين يغتنمون - في الأزمنة كلها بما في ذلك زمننا - كل فرصة للمضي في الحياة مبجلين غير ملومين (*CW*, XVIII, p. 236). وكل ما كان ينقص هؤلاء الأناس العاديين هو اكتراث جدي للحقيقة، ما يعني بداية الإقرار بأنهم قد لا يعرفون الحقيقة، ومن ثم لم يكن بمقدورهم أن يتصرفوا بيقين الشخص المعصوم. ووفقًا لفكر مل، فإن الناس كي يتصرفوا على أساس آرائهم ينبغي لهم أن يتقبلوا - كشرط لهذا التصرف - الحرية الكاملة في تحدي غيرهم لآرائهم (*CW*, XVIII, pp. 231 ff). وينبغي أن ينطبق هذا الشرط سواء أكانت الآراء المتلقاة باطلة أم صحيحة. فإذا كانت خاطئة فإن حرية التعبير كفيلة بتمكين الناس من التوصل إلى الحقيقة، وإذا كانت سليمة فقد آمن مل بأن حرية التعبير من شأنها أن تبعث في الحقائق الحياةَ، بدلًا من بقائها عقائدَ ميتة. كان مل يرى في الحقائق المسلم بها خطورة حقيقية، فهي تهدهد الذهن وتسلمه إلى تقبل سلبي، بل حتى إلى خواء في الاستيعاب حيث تُنسى الحقيقة ولا تُسترد أبدًا. ويرى مل أن المعتقدات المسلم بها تبقى في بعض الأحيان خارج الذهن، مغلفة، متحجرة مستعصية على المؤثرات كلها الموجهة إلى أرقى عناصر طبيعتنا (*CW*, XVIII, p. 248).

كان مدخل مل إلى الحقيقة مكوّنًا جوهريًا في معتقده في حرية التعبير. وكان إكباره لسقراط راجعًا في جزء كبير منه إلى إلحاح سقراط على البحث عن الحقيقة أيًا كانت الحقائق التي يميط اللثام عنها. على أي حال لم يكن مل متفائلًا البتة بأن تسود الحقيقة فوق الخطأ. وفي خاتمة المطاف، فإن سقراط والسيد المسيح[20] قضيا نحبهما في سبيل الحقيقة (*CW*, XVIII, pp. 235-236).

---

(20) عملًا بمبدأ الأمانة نترجم هذه الفقرات حرفيًا بصرف النظر عما تحتويه من أفكار [المترجم].

فمن ناحية، كتب مل: «هناك إزاء أي أمر لا يحتوي في ذاته على دليل صحته، تسعة وتسعون شخصًا ممن يعجزون تمامًا عن الحكم عليه في مقابل شخص مفرد قادر على ذلك، كما أن قدرة هذا الشخص المتفرد من بين المئة هي فقط نسبية، وآمنت الأغلبية من الرجال المرموقين في كل جيل سابق، بآراء كثيرة مما نعلم الآن بطلانها، وفعلوا أو أقروا أشياء عدة مما لا يمكن لأحد تبرير قبولها الآن» (*CW*, XVIII, p. 231).

وباتباع هذه الصورة المتشائمة عن ظروف الإنسانية، طرح مل تساؤلًا مختلفًا، يبدو فيه مناقضًا لوجهة نظره الخاصة بنسبة التسعة والتسعين في المئة من العاجزين عن الحكم ضمن كل مئة، ويقدم بصورة صادمة، إجابة تبدو متناقضة معه إذ يقول:

«وما دام الأمر كذلك، فلماذا نلفي - على وجه العموم - لدى البشر رجحانًا للآراء العقلية والسلوك القويم؟ وإذا وُجِدَ ذلك الرجحان حقيقة - ولم يوجد في شؤون البشر حالة تبعث على اليأس (وهي دومًا كذلك) - فإنه يُعزى إلى سمات الذهن البشري التي هي مصدر كل ما يبعث على تبجيل الإنسان سواء ككائن مفكر أم أخلاقي، ما دامت عثراته قابلة للإصلاح» (*CW*, XVIII, p. 231).

هذا العزو المفاجئ من مل للعقلانية في الجنس البشري يميط اللثام عن ازدواجية ذات أهمية في مقالاته «عن الحرية» وفي فكره عمومًا، فمن ناحية ينبغي للمفكر العظيم أن يكون حرًّا في اتباع فكره أينما ساقه هذا الفكر. والشخص الذي فكر لنفسه فحسب ولم يستسلم كان أرقى من أولئك الذين اقتصروا على الإدلاء بآراء قد تصح وقد يجانبها الصواب، بسبب عدم اكتراثهم للحقيقة. بيد أن مل - وكما رأينا - لم يُرضه الاكتفاء بتوفير حرية الفكر والنقاش أو الحرية عمومًا لحفنة من النخبة فحسب. فحرية التفكير مطلوبة، ليس لأنها تنجب مفكرين عظماء فحسب، لكنها على النقيض ذات حتمية أكثر لتمكن الأشخاص متوسطي التفكير من حيازة منزلة عقلية رفيعة هم جديرون بها. كان هناك - وربما سيكون هناك ثانية - مفكرون عظماء فرادى وسط جو

عام من العبودية الذهنية، لكن لم يكن هناك البتة - ولن يكون - جماهير غفيرة ذات فكر خلاق في مثل هذا الجو (*CW*, XVIII, p. 243).

تعود بنا مقولة مل بشأن الأشخاص ذوي «الفكر الخلاق» إلى كتاب **المنطق**، وإلى البعد السقراطي في العديد من الأعمال الأخرى. فدراسة المنطق الأولية، ولا سيما دراسة المغالطات الباطلة، تكشف النقاب عن البعد السقراطي في هذا الفكر الخلاق، ففي متناول أكثر الناس أن يراجعوا الآراء التي سبق وقبلوها. وباستيعاب عناصر المنطق والنقاش، سيكتشفون مدى جهلهم ومغزاه، كذلك في متناولهم - إذا أتيحت لهم حرية التعبير - أن يبحثوا عن الحقيقة ويبقوها في قيد الحياة، ما داموا يبقون على تبيّنهم لجهلهم وإيمانهم بأن أخطاءهم قابلة للإصلاح.

في السياق ذاته، أعاد مل في كتاب **المنطق** التمييز بين المنطق الصوري أو منطق التماسك، ومنطق الحقيقة، فالأول مكوِّن مهم للأخير، وبوسعه أداء دور ملموس في مشروع سقراط الأعظم لتبصير الناس بجهلهم وأهمية سعيهم صوب الحقيقة والاحتفاظ بها. وفي تعارض مع وجهة النظر التي اتخذها وليامز، والتي سبق اقتباسها، نرى أن مل لا يعتقد أن الحرية تعين على انبلاج شمس الحقيقة، لكن السعي في إثرها (حتى وإن اقتصر على إقرار المرء بجهله) هو الذي يعين على الإسفار عن الحرية. فلدى كل شخص لحظة سقراطية مختزنة، يتيح له إقرارُه بجهله عندها أن يتعقب الحقيقة. ويتطلب نجاح هذا التعقب، حرية الفكر والحوار. ولا يقود امتلاك الحرية مع غياب هذه «اللحظة السقراطية» إلى أي غاية، اللهمّ إلا الدوران في حلقة مفرغة من التشتت غير المألوف كنوع من رفاهية الفكر، بل إلى ما هو أسوأ: استبدالها بالحقيقة.

4. الديمقراطية

من المعروف جيدًا أن آراء مل كانت غاية في التناقض بشأن فضائل الديمقراطية الحديثة، وأنه كان - مثله مثل توكفيل - ينتقد ويتخوف من

دكتاتورية الأغلبية، إلا أنه على تخوفه من الديمقراطية، أبدى إعجابه الشديد بديمقراطية أثينا القديمة كما تجسدت في خطبة تأبين بيركليس الشهير[21].

قبل عمل غروت الشامخ تاريخ اليونان، برز مؤيدون قلائل لديمقراطية أثينا القديمة التي انتهت بإدانة سقراط، على الرغم من بقائه بطلًا شامخًا حتى العصر الفيكتوري، علاوة على شهرته بوصفه ناقدًا للديمقراطية[22]. واقتفى معظم مؤرخي اليونان أثر أفلاطون وأرسطو وزينوفون[23] وليسياس[24] وإيزوقراط[25]، وفضلوا نظام إسبارطة على أثينا بيركليس[26]، وكذلك فعل فلاسفة على شاكلة روسو[27]، من الأهمية أن نقدر مدى تأثير كتاب غروت عن تاريخ اليونان في

---

(21) Nadia Urbinati, *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government* (Chicago; London: University of Chicago Press, 2002), pp. 14 ff., and Jonathan Riley, «Mill's Extraordinary Utilitarian Moral Theory,» *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 9, no. 1 (February 2010), pp. 221-249.

(22) انظر: Kyriacos Demetriou: *George Grote on Plato and Athenian Democracy: A Study in Classical Reception*, Koinon; 2 (Frankfurt; New York: Peter Lang, 1999), pp. 118 ff, 125, 230-243, and *Studies on the Reception of Plato and Greek Political Thought in Victorian Britain*, Collected Studies; CS971 (Farnham, Surrey; Burlington, Vt.: Ashgate Publishing, 2011).

تعني الديمقراطية هنا حكم السوقة والدهماء وليست كما اصطلح عليها حديثًا [المترجم].

(23) زينوفون (Xenophon): مؤرخ يوناني وكاتب فلسفي عاش بين القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد. كان أحد تلاميذ سقراط. له مؤلفات عديدة. حارب مع الفرس ثم عاد إلى اليونان حيث دخل في خدمة مدينة إسبارطة [المترجم].

(24) ليسياس (Lysias) (حوالى 445-380 ق.م): خطيب وكاتب خطب أثيني. أحد أهم 10 خطباء في القرنين الخامس والرابع ق.م. - أشهر خطبه خطبة باسم أليمبياكوس ألقاها في عام 388 ق.م. تقريبًا [المترجم].

(25) إيزوقراط (Isocrates) (436-338 ق.م.): كاتب ومعلم يوناني. أنشأ في عام 392 ق.م. معهدًا لتخريج الخطباء ورجال السياسة - دعا إلى وحدة مدن اليونان وتعاون أثينا وإسبارطة للقضاء على الإمبراطورية الفارسية وقتها [المترجم].

(26) Demetriou, *George Grote on Plato*, pp. 119-123.

(27) جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (1712-1778): كاتب وفيلسوف وأحد أهم كتاب عصر العقل في التاريخ الأوروبي وهو الممتد من أواخر القرن السابع عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر. ساعدت فلسفته في تشكيل الحوادث السياسية التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة [المترجم].

Maurice Cranston, «Introduction,» in: Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract: by Jean Jacques Rousseau*, Translated and Introduced by Maurice Cranston, Penguin Classics (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), p. 17.

فكر مل[28]. أشار غروت إلى التأكيد الذي أرساه بيركليس على حرية التفكير والفعل، ليس من ناحية الضوابط القانونية فحسب، بل من ناحية التزمّت الفعلي بين المرء والمرء أيضًا، وطغيان الأغلبية على الأفراد المنشقين عنها في المزاج والمسعى[29]. وفي فقرة ذات مغزى أعلى غروت من شأن أثينا بيركليس فوق قدر الدول الحديثة، بما في ذلك الديمقراطيات الحديثة من حيث الحرية التي منحتها للأفراد. وبالنسبة إلى غروت فإن خطبة تأبين بيركليس شجعت على قيام تنوع عريض في المشارب والعواطف، وانعكس هذا التشجيع في ديمقراطية أثينا[30].

كان غروت يعلم جيدًا أن تقريظه أثينا بيركليس يقتضي منه تقديم سرد لحياة سقراط وموته يتوافق مع رؤيته. ومثلما كان الأمر مع مل، مثّل سقراط لغروت فيلسوفًا بطلًا، وأكد كلاهما مغزى أسلوب سقراط السلبي النافي[31]، وصحح غروت كذلك الرأي السائد عن السوفسطائيين بوصفه عامل إفساد وتخريب[32]، ولم يتردد في ربط سقراط بأعظم السوفسطائيين، ولا سيما هؤلاء الذين شجعوا حرية الرأي والجدال[33]، أما عن إدانة أثينا سقراط فكتب غروت: في أي حكومة أخرى في اليونان، وكذلك في جمهورية أفلاطون، كان من شأن سقراط أن يُلقي القبض عليه في مسيرته المهنية، فضلًا عن أن يُعاقب بشدة. ففي أثينا أُتيح له أن يتكلم ويعلّم الجماهير لنحو خمسة وعشرين أو ثلاثين عامًا، ثم أدين في شيخوخته. ومن

---

(28) في مقالة مهمة وحديثة يناقش ديمتريو أن غروت أخذ من عمليْ المنطق و«عن الحرية» لمل - من أجل تفسيره أفلاطون - بقدر ما أخذ مل من غروت، انظر: Demetriou, «Socratic Dialectic,» pp. 35-61.

(29) George Grote, *A History of Greece*, 12 vols. (London: J. M. Dent & Sons, 1940 [1846-56]), vol. 6, p. 181.

(30) لا يشارك جميع الأكاديميين في وجهة النظر هذه عن الحرية في وصف ثوسيديدس لحفل تأبين بركليز. انظر على سبيل المثال: Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides, I: Books I-III* (Oxford: Oxford University Press, 1991), pp. 297-299 and 301.

(31) انظر: Demetriou, *George Grote on Plato*, pp. 229 ff.

(32) Grote, vol. 9, pp. 312-359.

(33) Demetriou: *George Grote on Plato*, pp. 231 ff, and «Grote on Socrates,» pp. 36-50.

هذين التطبيقين للمبدأ المراوغ ذاته، فبكل تأكيد أن الأخير هو الأكثر اعتدالًا والأقل إفسادًا[34].

تقبّل مل هذه الرؤية الجديدة لتاريخ اليونان بكل حماسة (CW, XXIV, pp. 867-875, and 1084-1088; XXV, pp. 1121-1128, pp. 1128-1134, and 1157-1164)، حيث أعاد طبع الفقرة التي كتبها غروت عن بيركليس مرتين (كما أسهب في الاقتباس من خطبة تأبين بيركليس كما ظهرت في تاريخ ثوسيديدس[35] (Thucydides) وأشار إلى الفقرة على أنها مساهمة رائعة في قضية حيوية من قضايا الأخلاقيات الاجتماعية (CW, XI, pp. 319-320, and XXV, pp. 1129-1131؛ إذ كتب: «في رابطة دويلات اليونان العظمى، وكما قال أعظم مواطنيها «بيركليس»، إن مصالح الجماهير مُصانة بالتزام واضح في شتى الشؤون التي تخصها، إلا أن الرأي العام لم يكن ليتدخل في ذلك الجزء من سلوك الأفراد الذي يعنيهم وحدهم، أما في الممارسات الخلقية في المجتمعات الحديثة فقد انقلب كل ذلك رأسًا على عقب، ولم يعد مطلوبًا من أي شخص أن يعير أدنى انتباه للمصلحة العامة، اللهمّ إلا الاعتناء بمصالحه الخاصة وطبقًا لطموحاته الشخصية» (CW, XI, p. 319).

لم يشجع تأكيد الذات التحمسَ للمصلحة العامة في معظم البلاد الأوروبية الحديثة. كان الامتثال والطاعة العمياء هما النمط السائد في الحياة العامة، بل إن مل لاحظ كذلك ميل الأفراد إلى الامتثال في حياتهم الخاصة إلى طموحات المجتمع. وبالتأكيد لنموذج أثينا بيركليس كان مل يشير أول ما يشير إلى أهمية وجود حلقات عمومية حرة وفاعلة، حيث تُعقد مناظرات مطوّلة لمناقشة المسائل الأخلاقية والسياسية، إذ تساعد هذه الحلقات العلنية العمومية على حرية الحلقات الخاصة بالمثل حيث إنها تترك لها آلياتها الخاصة بها.

كان مل هنا مهمومًا على نحو خاص بالمناخ العام في المجتمعات

---

(34) Grote, vol. 4, p. 87.

(35) ثوسيديدس (Thucydides) (460-395 ق.م): مؤرخ إغريقي شهير وصاحب كتاب حرب البلوبونيز. أول المؤرخين الإغريق الذين أولوا العوامل الاقتصادية والاجتماعية أهمية خاصة [المترجم].

الحديثة، حيث بدأت دكتاتورية الأغلبية ذات الإمكانات المحدودة في الاستئثار بالسلطة (CW, XVIII, pp. 286 ff)، ومهما كانت قدرة هذه الأغلبية على الحد من الحريات، وجد مل أنها ذات طابع سلبي قابلة للانقياد إلى الآخرين. وانتقد بشكل خاص فكرة كارلايل عن عبادة الأبطال، واعتقد أن الرجل القوي العبقري لدى كارلايل لا بد سيفسد في أثناء ممارسته السلطة (CW, XVIII, p. 269). وبديلًا من ذلك بحث مل عن مجتمع يحتضن حرية الفرد، ويشجع الفردية ويتيح لها أن تزدهر، كما فعلت أثينا بتقبلها سقراط على مدى سبعين عامًا. ورغب مل في مجابهة «دكتاتورية الرأي» في مجتمعه بتشجيع غرابة الأفكار، فكثيرًا تفاقمت الآراء الجامحة حيث تفاقمت، وحين تفاقمت قوة الشخصية. ودائمًا ما يتناسب مقدار هذه الغرابة في مجتمع ما طرديًا مع مقدار العبقرية وتوقد الذهن والحيوية الخلقية التي يحويها. فالخطر الأساس الذي يصم زماننا هو ندرة من يجرؤ ويجاهر بجموح رأيه (CW, XVIII, p. 269).

هكذا، يُعتمد غرس قيم الفردية على الأفراد من ذوي الشخصيات القوية والنبوغ، ممن يتجرّأون على الجهر بآرائهم الجامحة، إلا أن هذه الجرأة تعتمد بدورها على المناخ العام الذي يشجع على تطوير جموح الآراء هذا. ومن دون منظور بيركليس اعتقد مل أن حرية طرح جميع الآراء ستتقلص كثيرًا، وسيتقلص معه إطار الحرية في عموم المجتمع.

شجع مفهوم مل لديمقراطية بيركليس، كما رأينا، الحرية في كلتا الدائرتين العامة والخاصة، غير أن قولنا إن مفهوم مل عن الديمقراطية كان مبنيًا على الحرية لا يروي سوى نصف القصة، بل أقل من النصف. فلنقارن بين مل وبنثام الذي كان مل على بينة من نظريته في الديمقراطية الدستورية، تلك التي رفضها مل في مقالات مهمة[36]. كان بنثام ميالًا إلى الكتابة عن ديمقراطية التمثيل النيابي أكثر من ميله للكتابة عن الحكومة الممثلة، شأنه شأن مل، ويعتقد أن نظريته عن الديمقراطية الدستورية مشيدة على الحرية، حيث يمنع القانون الآخرين من التدخل في حياة الفرد الذي ينبغي له أن يكون حرًا في تفكيره وسلوكه ما دام

---

(36) انظر: Frederick Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1983), pp. 183-199.

لم يضر بذلك الآخرين. ووصل بنثام إلى الاقتناع بأن الحرية المدينية لا يمكن أن تحقق الأمان الذي ينشده المرء من دون الحرية الدستورية، حيث لا يمكنها في حد ذاتها أن تحصن الفرد ضد الفساد والدكتاتورية التي تمارسها الحكومة نفسها، والسبيل الوحيد لتأسيس الحرية الدستورية - كامتداد للحرية المدنية - أن تتوافر المؤسسات القادرة على إزاحة الحكام الذين يهددون وجودها من السلطة. ويتحقق هذا من خلال ديمقراطية التمثيل النيابي، بما في ذلك حق تصويت شامل وعادل، وتطبيق للاقتراع السري، وحرية التعبير(37).

ما تجدر ملاحظته أن بنثام كان مهمومًا بالحقيقة شأنه شأن مل، حيث كتب باستفاضة عن المنطق وشواهده(38)، إلا أن نظريته عن الديمقراطية كانت مؤسسة على الحرية أكثر من تأسيسها على الحقيقة، إذ يمكن لديمقراطية نيابية حسنة الإدارة بطبيعة الحال أن تمنح هؤلاء المتفرغين للبحث عن الحقيقة الحرية في القيام بذلك، ويجب أن يُعلِّم المسؤولون الحكوميون الرسميون في مجالات خبراتهم، إلا أن الديمقراطية ينبغي ألا تُبنى على مجرد محاولة تضمين السعي صوب الحقيقة وتمثيلها في المؤسسات ذاتها.

كانت فكرة مل عن الحكومة النيابية جدّ مختلفة، إذ أسسها على تغلغل أسلوب الحوار السقراطي من طريق الجدلية السلبية النافية والنقدية في المجتمع برمته، ويتخذ هذا التغلغل أنماطًا متنوعة من الشخصيات الناشطة بين الجماهير التي توجهها نحو إقامة مؤسسات ممثلة والحفاظ عليها (انظر الفصل الرابع). كانت الكائنات البشرية في عرف مل، في الأغلب الأعم، كائنات فاعلة، لكن ما لم تُستثَر قدرات البشر القيمة فإنهم يميلون إلى قبول الآراء السائدة في مجتمعاتهم أو أممهم أو عصرهم. فإدراك الإنسان لجهله

---

(37) انظر: Frederick Rosen, *Bentham, Byron, and Greece: Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1992), pp. 25 ff.

انظر أيضًا الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(38) Jeremy Bentham: *Rationale of Judicial Evidence, Specially Applied to English Practice*, From the Manuscripts of Jeremy Bentham, Edited by John Stuart Mill, 5 vols. (London: Hunt and Clarke, 1827), and *The Works of Jeremy Bentham*, Edited by J. Bowring, 11 vols. (Edinburgh: William Tait; London: Simpkin Marshall, 1838-1843), vol. 8, pp. 193-293.

من شأنه بداية أن يهشم القشرة التي تغلّف الذهن البشري في ما يخص الآراء التي يتلقاها، ويحرر عقل الفرد كي يتساءل عن هذه الآراء، ويتحدى بالتالي الأعراف العامة القائمة، ويشجع نمو الشخصية الفاعلة في الأسر والمجتمعات والحكومات. اعتقد مل أن مستوى هذا التطور في الشخصية الفاعلة في معظم المجتمعات غير كاف لخلق الحكومة الممثلة والحفاظ عليها، وهو ما تحقق في قلة من المجتمعات كبريطانيا والولايات المتحدة. ومن ثم فإن إدراك المرء «السقراطي» لجهله إضافةً إلى الميل للفاعلية، وتطور الشخصية الفاعلة من شأنها أن تؤدي إلى ديمقراطية نيابية ونظم تدعمها، مثل الاقتراع العلني.

يمكننا أن نناقش - كما يبدو أن وليامز فعل - أن مل على الرغم من ذلك يرسي الديمقراطية على مفهوم مختلف للحرية، عن ذلك الذي استخدمه بنثام والجيل المبكر من الراديكاليين. ويصور وليامز هذه الحرية بدلالة «ممارسة الأفراد لقدراتهم وتنميتها»، بيد أنه يجد أن الاعتقاد أن حرية التكلم سوف تجلي الحقيقة المتضمنة في تجارب القدرات البشرية، غير كاف، وسبق أن تطرقتُ إلى أن الحرية لدى مل ليست هي ما يعين على انبثاق الحقيقة، وإنما الحقيقة هي التي تساعد من خلال الجدل السقراطي في انبثاق الحرية، وفضلًا عن ذلك فإن هذه الحرية المؤسسة على الحقيقة تعمل لكن بصورة غير مباشرة في السياسة، إذ إنها مقصورة في الأساس على بذر مقومات الشخصية الفاعلة في المجتمع.

ما تجدر ملاحظته أن مل، خلافًا للفلاسفة على شاكلة أرسطو ومونتسكيو[39] لم يطرح تشريحًا مفصلًا للدساتير السياسية، لكنه - اقتفاءً لأثر كونت - نظر إلى علم الاجتماع المؤسس على التاريخ الذي بُني بالمثل

(39) مونتسكيو (Montesquieu) (1689-1755): شارل لوي دو سيكوندا: محلل اجتماعي ومفكر سياسي فرنسي - عاش في عصر التنوير واشتهر بابتكاره نظرية الفصل بين السلطات التي أصبحت من الأمور المسلم بها في الحكم وتنص عليها أغلبية الدساتير الحديثة. ينسب إليه مسؤوليته الجزئية عن انتشار مصطلحَي الإقطاع (Feudalism) والإمبراطورية البيزنطية (Byzantime Empire). ولد في جنوب غرب فرنسا في القرب من مدينة بوردو. تعلم الحقوق وأصبح عضوًا في البرلمان في عام 1714. أهم كتبه روح القوانين الذي نشر في جنيف في 31 جزءًا وصار من أبرز المراجع في العلوم السياسية [المترجم].

على تقدمية السلالة البشرية عبر الزمن»، والذي اتبعه عمومًا معظم المفكرين التقدميين في قارة أوروبا (CW, VIII, p. 914)، وهو مدخل مختلف عن المدخل «الكيميائي» أو التجريبي الذي قرنه بماكولاي، أو النمط الهندسي الذي ربطه ببنثام، وصوّر هذا التقدم والاتجاه نحو التقدمية بقوله:

«إن هناك تبدلًا تقدميًا سواء أفي شخصية الجنس البشري أم في الملابسات الخارجية التي تحيط به كما شكلها هو نفسه، فمع تعاقب العصور تختلف الظواهر الاجتماعية الأساسية عما كانت عليه في العصر السابق، وهي أكثر اختلافًا عن العصور الأكثر تبكيرًا. والفترات التي تميز هذه التبدلات المتعاقبة بوضوح تستغرق فترة جيل واحد، يتعلم في خلاله الجنس البشري، ويشب عن الطوق، ويتحكم بالمجتمع» (CW, VIII, p. 914).

شكلت فكرة مل عن اطّراد تقدمية الإنسان القاعدة لقوانين الطبيعة البشرية (التي يمكن تفهمها عن طريق الإثولوجيا وعلم النفس)، وفيما تبين هذه القوانين ببساطة أنه ما من تغير في المجتمع إلا إلى ما هو أفضل، كان مل حريصًا على التمييز بين التقدم والتقدمية، والتحسن. وإذا كانت نظرية التقدم قد اشتُقت جزئيًا من علم الاجتماع لدى كونت، المبني على أسس تاريخية، نبعت فكرة التحسن وأهميته من بنثام. وكما كتب مل في سيرته الذاتية (CW, I, p. 71): «إن مشهد التحسن الذي فتح بنثام عينيّ عليه كان من السعة والتألق حيث أضاء حياتي كلها، كما منح لطموحاتي صورة محددة». وألح مل على أن التحسن قد لا يأتي من التقدم، على الرغم من أنه عبّر عن اعتقاده أن هناك «توجهًا عامًّا» صوب الحالة الأفضل والأكثر سعادة من خلال التحسن (CW, VIII, pp. 913-914). وهكذا فإن علم الاجتماع لدى مل يفترض أن المجتمعات تقدمية وقادرة على التحسن، ومن شأن تفصيلات هذا التحسن أن ينفرد بها المجتمع المعني. ويعكس تأكيد مل على الهوية القومية هذا التركيز[40]. والشخصية الفاعلة بدورها

---

(40) انظر: Georgios Varouxakis: «National Character in John Stuart Mill's Thought,» *History of European Ideas*, vol. 24, no. 6 (1998), pp. 375-391, and *Mill on Nationality*, Routledge/PSA Political Studies Series; 3 (London; New York: Routledge, 2002).

انظر أيضًا الفصل الرابع من هذا الكتاب.

قد تتطور - أو لا تتطور - إلى مؤسسات سياسية ديمقراطية، وهكذا قد لا يؤدي تأكيد مل تطور قدرات الأفراد إلى ديمقراطية على الإطلاق.

لم يتطرق مل في مقالاته «عن الحرية» إلى أي درجة من السياسة، إذ كان مهمومًا بقضية الحرية في المجتمع، على أنه في خاتمة المقالة أشار إلى شكل من أشكال الحكومة كان قد نحت لها مصطلح الحكومة المتحذلقة[41] (Pedantocracy). وكان قد كتب في رسالة سابقة إلى كونت:

«إن معظم الطبقة المتعلمة - في الأغلب - ربما تكون أقل تنظيمًا من أي طبقة أخرى، وأقل تنظيمًا من أن تتيح لنفسها أن يقودها أكثر الناس ممن يقابلها تطورًا وذكاءً. ونظرًا إلى أن هذه الأغلبية لا يمكن أن تكون مكونة من مفكرين عظماء وإنما من دارسين وعلماء غير ذوي أصالة حقيقية، فالنتيجة الوحيدة هي ما يراه المرء في الصين، أي حكومة متحذلقة (Pédantocratie)» (*CW*, XIII, p. 502).

كان سياق ملحوظة مل هو قبوله مقولة كونت عن الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية الذي من شأنه أن يمنع نوعًا من حكم الفلاسفة أو البيروقراطية المتعلمة في شكل حكم أفلاطوني أو سان سيموني أو أي شكل طوباوي آخر للمفكرين[42]. كان تلميح مل إلى الحكومة المتحذلقة في مقالة «عن الحرية»

---

(41) انظر: Jonathan Riley, *J. S. Mill: On Liberty*, Routledge Philosophy Guidebooks (London; New York: Routledge, 1998), p. 144; Urbinati, *Mill on Democracy*, and Jonathan Riley, «Mill's Neo-Athenian Model of Liberal Democracy,» in: Nadia Urbinati and Alex Zakaras, eds., *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 221 ff.

للاطلاع على أصالة مصطلح مل انظر: *Oxford English Dictionary*, and Alexander Bain, *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections* (London: Longmans, Green and Co., 1882), p. 73.

لتوصيف جيد لاستخدام مل للمصطلح مع أوغست كونت، انظر: Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 527-528 and 671.

(42) اختُلب كونت بمصطلح «الحكم المتحذلق» (Pedantocracy)، واستخدمه في مهاجمة أولئك الذين ناصبوا الوضعية العداء وعادوه هو شخصيًا في مدرسة البوليتكنيك (École Polytechnique) وغيرها من الأماكن. انظر: Auguste Comte, *Correspondence générale et confessions*, Textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnaud, Archives positivistes, 8 vols. (Paris: École des hautes études en sciences sociales; J. Vrin, 1973-1990), vol. 2, pp. 37, 43, 47, 51 and 266, and Pickering, pp. 527-528, 671-672.

وثيق الصلة بتقويمه لنوع من الحكم البيروقراطي في الصين حيث قمعت - عمليًا - الحريات كلها (CW, VXIII, p. 308). وكتب في موضع آخر:

«لو أن الطبقة المتعلمة والمثقفة، منضوية ومنضبطة تحت كيان مركزي، لوقع في أوروبا ما وقع في الصين: حكومة ليس هناك من سلطة تحاسبها تقبع وسط جموع المواطنين، وتمارس وصاية أبوية على وقائع الحياة كلها، وستكون النتيجة ربما دكتاتورية أشد قتامة وأقوى معاوقة للتحسن مما أوجده الحكم الملكي العسكري والأرستقراطي في الواقع»[43] (CW, XX, p. 270).

أشار كذلك إلى هذا النوع من الحكم «كصورة نموذجية للدكتاتورية» (CW, XX, p. 274). وفي مقالته **عن الحرية** ذاتها، استحضر صورة كبار الموظفين الرسميين الصينيين الذين كانوا أداة القهر كما كانها أبأس المزارعين (CW, XVIII, p. 308). وتهتم هذه الفقرة من مقالة «عن الحرية» بالمدى الذي قد يساعد فيه تدخل الحكومة في تطور الحرية الفردية في المجتمع. وكما أشار كوليني[44] (Collini)، قد يسهل الخلط ما بين هذه المناقشة مع مناظرة عن مذهب الفردية[45] في مقابل الجماعية[46]، ووقع هذا الخلط بالفعل. بيد أن مل ربما كان يطرح هنا - بصورة أكثر عمقًا - أن حكم النخبة المتعلمة، حتى وإن كانت ليبرالية تبدي أنها تعمل لمعاونة الناس على امتلاك الحرية والاستمتاع بها، قد يتقهقر وينحدر إلى حكم استبدادي. ولهذا السبب ذاته علينا أن نبحث جيدًا عن «التحسن» لا من خلال الحكومة، بل من خلال الحفاظ على مجموعات من

---

(43) Ben Knights, *The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), p. 169.

(44) Stefan Collini, «Introduction,» in: John Stuart Mill, *On Liberty; with The Subjection of Women; and Chapters on Socialism*, Edited by Stefan Collini, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1989), pp. xvi-xvii.

(45) مذهب الفردية أو الفردانية (Individualism): مذهب ينادي بأن جميع القيم والحقوق والواجبات تنبثق من الأفراد، وأن المصالح الفردية يجب ألا تخضع لسيطرة الحكومة أو المجتمع أو رقابتهما [المترجم].

(46) مذهب الجماعية (Collectivism): هو المذهب الاشتراكي القائل بسيطرة الدولة أو الشعب ككل على جميع وسائل الإنتاج أو الأنشطة الاقتصادية [المترجم].

المتعلمين خارج إطار الحكم، قادرين ومتحمسين لانتقاد البيروقراطية الحاكمة وتحدّيها.

لو أن مل امتلك نظرية دستورية، لكان المصطلح المضاد للحكومة «المتحذلقة» في مقالاته «عن الحرية»، هو ديمقراطية أثينا أيام بيركليس. والملمح المفتاحي لهذا الشكل من الحكم هو في الأقل التزامها بالديمقراطية، وفي الأكثر التزامها بحيز من الخصوصية حيث يتاح لأسلوب الحوار السقراطي أن ينمو ويؤتي ثماره. وبوسعنا النظر إلى عمل **تأملات في الحكم النيابي** بوصفه محاولة لبناء ديمقراطية ليبرالية حديثة على أسس من ديمقراطية أثينا[47]، على أن هذه الرؤية تجرد نظام الحكم من الإطار الذي يلح عليه مل في المجتمعات الخاصة التي تتطور تاريخيًا. وبوضوح، كان كتاب **التأملات** قد كُتب عن بريطانيا في ستينيات القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من المحاولات الساذجة لاستشفاف مدى تواؤمه مع السياسة اللاحقة أو مع المجتمعات الأخرى فيها، فمعتقد مل - بخلاف ذلك الوارد بمقالته «عن الحرية» - قاوم معظم محاولات تجديدها الروحي. ولعل كتاب **التأملات** كما سأتناوله في الفصل الثالث، أكثر ارتباطًا بمنهج الإصلاح من ارتباطه بتصنيف الدساتير، بوصفها وسيلة لتجميع الليبراليين والمحافظين للسعي وراء الإصلاح في المجتمع المنقسم بين الأيديولوجيتين.

5 . الليبرالية

جرت في خلال الخمسين عامًا الأخيرة مناقشات حامية الوطيس حول مكانة مل الليبرالي، وأي نوع من الليبراليين كان. كتب آلان ريان (Alan Ryan) عن مقالة «عن الحرية»: «إن هذا بيان رسمي ليبرالي من دون ريب، أما ما هي الليبرالية التي يدافع عنها وكيف يقوم بهذا الدفاع فيبقى موضع اختلاف[48]. وما

---

(47) Riley, «Mill's Neo-Athenian Model,» pp. 21 ff.

(48) انظر: Alan Ryan, «Mill in a Liberal Landscape,» in: John Skorupski, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 497.

يجيب سكوروبسكي عن السؤال: «ولماذا نقرأ أعمال مل اليوم» بالنظر إلى مل من منظور =

لا شك فيه أن النقطة التي يثيرها ريان صحيحة، فمل في مقالته «عن الحرية» منغمس بعمق في مناقشات راهنة عن الحرية وتاريخ الليبرالية[49]. وعلى الرغم من ذلك يمكن للمرء أن يحلل كيف رأى مل نفسه ليبراليًا بمقاييس الأوضاع في القرن التاسع عشر، وكيف نرى نحن مل اليوم، وهما أمران مختلفان كثيرًا. فالليبرالية نفسها تطورت، وكان مل جزءًا من هذا التطور هو الآخر، بوصفه مصدرًا تاريخيًا، وأفكار مل تظهر وتعود إلى الظهور في سياقات عديدة، والفقرة التي اقتبسناها من وليامز، والتي عدنا إليها في العديد من المناسبات، تنسب إلى مل - ببراءة - وجهة نظر لعله هو نفسه لم يكن ليقرّها. وأكدتُ اهتمام مل بالحقيقة، ليس في عمله المنطق فحسب، بل كذلك في مقالته «عن الحرية». وفي رسالة إلى ألكساندر بين في عام 1859، بعد نشر هذه المقالة مباشرة، رفض مل تفسير بين لموقفه، مؤكدًا أهمية الحقيقة حيث قال:

«لو أن الحرية جعلتك تفكر في أنه يتعين علينا ألا نحاول تغيير العالم، فإنها تكون قد مارست عليك تأثيرًا لم يكن مقصودًا أن تمارسه، فأنا لم أعنِ ذلك على الإطلاق، وإنما أقول إنه ينبغي لنا أن نغير كل ما نقوى على تغييره. ويجب أن نقتنع بضرورة إبقاء النيران المقدسة متأججة في عقول قليلة إذا كنا لا نستطيع المزيد، بيد أن مفهوم تنوير الطبقة الأرستقراطية فكريًا - في حين يظل باقي العالم في الظلام - لا يحقق أيًا من طموحاتي، والأثر الذي أتوخاه في هذا الكتاب، هو - على العكس من ذلك - تمكين عدد أكبر من الناس من التوصل إلى الحقيقة الكاملة، بجعل عقولهم أكثر انفتاحًا (*CW*, XV, p. 631).

استمر مل في تأكيد أنه في أمور الدين فحسب، ليس مستعدًا لتغيير العالم

= الليبرالية، مؤكدًا، على نحو خاص، تأسيسه لحرية الفكر داخل نطاق ليبراليته، انظر: John Skorupski, *Why Read Mill Today* (London; New York: Routledge, 2006), p. 6.

(49) انظر على سبيل المثال: Eldon J. Eisenach, «Introduction,» in: Eldon J. Eisenach, ed., *Mill and the Moral Character of Liberalism* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998), pp. 3-7,

والإشارات إلى «الليبرالي» و«الليبرالية» في فهرست أوربيناتي وزاكاراس: Urbinati and Zakaras, eds., p. 384.

ليوائم وجهة نظره هو، لكن ليوائم أفكار الشخصيات السامية. وفي ما يخص الباقي، فإنه يؤْثر «تحسين دينهم لا تدميره»، وهو ما قد يحدث إذا ما أميط اللثام عن أفكاره كلها في ذلك الوقت[50] (CW, XV, p. 631). فالنار المقدسة التي نذر مل وبين نفسيهما لها هي نار الحقيقة، وحرية الفكر والجدال هي السبيل لنشر الاهتمام بالحقيقة بين أكبر عدد من أفراد المجتمع. وليست تحفظات مل بشأن الدين تحفظاتٍ على حرية العبادة، وإنما على الحد الذي كان الناس في بريطانيا عمومًا مهيئين له في عقد الخمسينيات من القرن التاسع عشر لأن يتحدى مل أعمق رؤاهم عن الدين. كان مل يأمل بوضوح أن يتمكن ذات يوم من كشف النقاب عن الحقيقة للناس كافة، وبعبارة أخرى أن يتمكن المجتمع البريطاني من حسن تفهّم موقفه من الحقيقة والدين، لا أن يتخذ موقفًا عدائيًا منه فحسب[51].

يلاحظ في مستهل هذا الفصل أن مل - وهو نصير مذهب النسبية - التصق بأهمية الحقيقة للمجتمع والأفراد. وهذا الالتصاق بالحقيقة لا يعني أن الحقائق بشأن الفرد والمجتمع لا تتبدل من وقت إلى آخر ومن مكان إلى آخر، بل على العكس، ما لم يقع هذا التبدل، فقد يحدث تحجر في العلم والسياسة. ويجسد الالتزام بالحقيقة اعتقادًا أن هناك حقائقَ جديدة تنتظر اكتشافها، وأن العلوم الطبيعية والاجتماعية تتطور، وأن التحسن في جوانب حياة البشر كلها وفهمها، في حيز الإمكان. مع ذلك فالانحياز إلى الحرية دونما اعتبار للحقيقة (كما يتحدث بعض الليبراليين اليوم) ليس له لدى مل من معنى، فأساس ليبراليته كما رأينا هو المنطق، إلا أنه من الإنصاف أن نقر بأنه نظر إلى بعض التطورات في المنطق باعتبارها تهديدًا جديًا للسعي خلف الحقيقة لإغفال بعض الليبراليين المتأخرين الظاهر لها.

بالنسبة إلى المنطق الذي انحاز إليه مل، كان هو المنطق الذي ألهمه إياه

---

(50) انظر الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

(51) Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 346 ff.

أسلوب الحوار السقراطي. وحتى في حياته، هددت الإنجازات الفنية الفائقة في النواحي الرياضية، مدخله هذا[52].

عندما بدأ مل الكتابة عن المنطق وجد أن كثيرين قد نبذوه باعتباره غير متوائم مع الحقيقة، وهو نفسه ما يقال اليوم، وإن اختلفت الأسباب. وحتى تُقدَّر ليبرالية مل حق قدرها يجب علينا - كما يفعل علماء الآثار - أن نتقصّى البعد السقراطي في منطقه، كي نبين علاقته بالحرية في مجالات عديدة من الأخلاقيات والسياسة.

---

(52) انظر: Frederick Rosen, «Parallel Lives in Logic: The Benthams and the Mills,» in: Georgios Varouxakis and Paul Kelly, eds., *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, Routledge Innovations in Political Theory (London; New York: Routledge, 2010), pp. 67-83.

الفصل الثالث

منهج الإصلاح
مل يجابه بنثام وكولريدج

في مقدمة كتابه **تأملات في الحكم النيابي**، وجه مل عمله إلى أولئك الليبراليين والمحافظين الذين بدوا - في المناظرات الحديثة عن الإصلاح البرلماني - كما لو كانوا قد فقدوا الثقة في العقائد السياسية التي يجاهرون - صوريًّا - بها (*CW*, XIX, p. 373). ولاحظ أنه - أما وقد وقع فقدان الثقة هذا - فما من عقيدة أفضل تطيب بها نفس أي من الطرفين. وهكذا نجابه في العقيدتين وجهتي نظر متعارضتين من دون أي وسيلة جلية للتوفيق بينهما للتحول إلى مبدأ (أو مبادئ) أفضل أو إلى إصلاح برلماني. على الرغم من كل ذلك يعرض مل مبدأً أفضل، ليس توفيقيًّا ما بين الاثنين، ولكنه منظور آخر. وبالنظرِ إلى سهولة فهمه الفائقة، فمن اليسير أن يتبعه أي ليبرالي أو محافظ، دونما تخلٍّ عن أي أمر يشعر هو حقيقة أنه ذو قيمة ولا يخلّ بعقيدته هو (*CW*, XIX, p. 373).

ليست نقطة الانطلاق التي يبدأ منها مل مخاطبة وجهتي النظر المتعارضتين والبحث عن وسيلة للتوفيق بينهما من منظور مختلف، مجرد بلاغة خطابية، بل يمكن تعقب جذور طريقته في اعتبار وجهات النظر المتعارضة، في أسلوب الحوار السقراطي. ونجد هنا في **التأملات** بالمثل أصداء من مقاربة مل في المقالات الشهيرة عن بنثام[1] وكولريدج، بدءًا من المبادئ المتضادة التي تشكل

(1) Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, Edited by J. Bowring, 11 vols. (Edinburgh: William Tait; London: Simpkin Marshall, 1838-1843).

اعتراضًا لا يلبث مل أن يتغلب عليه. وعلى الرغم من أنه من الخطأ النظر إلى هذه الملاحظات في كتاب **التأملات** كإعادة صوغ لرؤى سبق طرحها في هذه المقالات الباكرة، فالقضية تبدو في أننا نحكم سلفًا على المقالات وكذلك على التطور في أفكاره السياسية قبل بلورتها[2]. وبتمحيص تلك الأعمال المبكرة سيصير بمقدورنا أن نفهم بصورة أكثر وضوحًا مقاربة مل لمفهوم الحكومة وبصفة خاصة لإصلاحها، والمغزى وراء السعي الدؤوب لتقويم الأخلاقيات، والسياسة بصفة عامة.

آمل - من خلال هذا الفصل - أن أطرح مسحًا موجزًا لبعض الجوانب في أفكار مل السياسية المبكرة، التي بلغت الذروة في مقالاته عن بنثام وكولريدج. ومن المأمول من خلال هذه المادة أن نرى كيف طور مل هذه الأفكار وما يتعلق بها في الكتاب السادس من **المنطق**، حيث أرسى قواعد علم الاجتماع ذات الصلة اللصيقة بطرائق الإصلاح. وسأفحص في ما بعد **التأملات** وعلاقته بهذه الطريقة والمغزى الأوسع لها في الإصلاح السياسي.

1. التطرفية الفلسفية

على الرغم من أن كتابات مل السياسية الأكثر تبكيرًا غدت في متناول اليد حاليًا ضمن **الأعمال الكاملة**، يركز الفصل الأول على ردة فعله إزاء أفكار بنثام وجيمس مل كنقطة بداية لتطور أفكاره السياسية. وإذا لم يكن مل - قبل ثلاثينيات القرن التاسع عشر - على اتفاق كامل مع بنثام ومع أبيه، فإن الأغلبية الغالبة من موضوعاته وقضاياه تماشت مع التقاليد الراديكالية التي تربى عليها وشبَّ جيدًا، تلك التقاليد التي حبذت الحرية على العديد من الصُّعُد، ابتداءً

---

(2) كان ريان واحدًا من قلة نادرة من المعلقين الذين أشاروا إلى محاولات مل المستميتة للمزج بين فكريْ بنثام وكولريدج، كي يوفق بين الليبراليين والمحافظين، انظر: Alan Ryan, *J. S. Mill*, Routledge Author Guides (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 190,

أنه لم يمض في هذه الطريق ليناقش المنهج في كتابه التأملات المبني على أساس هذه المقالات المبكرة، كما لم يأخذ ريان في الحسبان منهج مل في مناقشاته المبكرة عن بنثام وكولريدج (انظر ص 53-58).

من الانعتاق من الاضطهاد الديني إلى حرية القول والفعل، بما في ذلك حرية الملكية وتبادل المقتنيات. كان الاعتقاد أن تقود حرية العلاقات الخارجية وحرية التجارة إلى عالم يتمتع بقسط أوفر من السلام. وعلى صعيد السياسة زكت الأفكار الراديكالية مسؤولية الحكام إزاء المحكومين من خلال حكومة تمثلهم تمثيلًا جيدًا، قائمة على الاقتراع السري، وحق التصويت للجميع تقريبًا من دون إقصاء، ودوائر انتخابية متوازنة. وأكدت هذه الأفكار أهمية الرأي العام، والصحافة الحرة، في تعزيز مسؤولية الحكومة. وحبذت الأفكار الراديكالية في ما يخص التعليم وبسط مظلته لتشمل الطبقات الوسطى والدنيا، وغرس فضائل أرقى من طريق التعليم، وإحلال المناهج ذات الجذور المتأصلة في العالم العلماني الحديث محل المناهج الدينية التقليدية العتيقة.

لأسباب شتى، منها ما هو سيكولوجي ومنها ما هو سياسي، أحسّ مل الشاب اليافع بأنه محاصر، بل حتى مكبوت ومختنق، إما بحكم موروثاته، وإما بهؤلاء الذين ورث منهم وجهات نظره. ومثل استحداثه مفهوم «الراديكالية الفلسفية» وانخراطه في تحرير دورية لندن وستمينستر[3] في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، محاولات منه كي يطور منظورًا جديدًا. وكتب في سيرته الذاتية أنه كان يقتفي أثر هدفين: أحدهما كان «أن أحرر الراديكالية الفلسفية من مذهب البنثامية التعصبي المهين، لذا عمدت إلى توخي الدقة في التعبير، والتحديد القاطع للمعنى، وازدراء العبارات الخطابية الطنانة، والعموميات المبهمة، وهي خصائص يبجلها كل من بنثام وأبي، وذلك كي أفسح مجالًا أوسع وقاعدة أرحب وأكثر حرية وشخصية ورهافة للتأمل الراديكالي، ولأبيّن أن ثمة فلسفة راديكالية أفضل وأكثر كمالًا من فلسفة بنثام، بينما أقر بتقديري لفلسفة بنثام وأضمّنها، فهي دومًا ذات قيمة، ونجحتُ بعض الشيء في تحقيق هذا الهدف (*CW*, I, p. 221).

(3) دورية لندن وستمينستر (*London & Westminster Review*): دورية بريطانية ربع سنوية. أسست في عام 1823 لتعبّر عن أفكار الفلاسفة الراديكاليين. استمرت في الظهور بين عامي 1824 و1914 وكان جيمس مل أحد المتحمسين لتأسيسها [المترجم].

كان الهدف الثاني محاولة مل إنعاش السياسة الراديكالية، وهو الهدف الذي أقر بإخفاقه في تحقيقه في الأغلب الأعم (CW, I, pp. 221-223). وفي واقع الأمر يمكننا تناول مقالات مل عن بنثام وكولريدج بوصفها ذروة هذه المحاولات لتحرير الراديكالية الفلسفية مما أطلق عليه مل «التعصب لاتجاه بنثام»، وإضافةً إلى ذلك التعرف إلى إخفاقه في دفع السياسة الراديكالية في تلك الفترة التي تلت مباشرة نجاح **وثيقة الإصلاح**. وترتبط المقالتان ارتباطًا وثيقًا بكتاب **المنطق** الذي كان مل عاكفًا على تصنيفه في تلك الآونة، ومن ثم فإنهما تعكسان انحرافًا أكثر عن السياسة العملية.

لكن، ماذا قصد بالراديكالية الفلسفية[4]؟ حينما استخدم مل هذا المصطلح كان يومئ إلى مجموعة صغيرة من الراديكاليين في البرلمان يتأثرون في طريق وثيقة الإصلاح (CW, VI, pp. 191 and 212) حاولوا - وإن لم يحالفهم التوفيق في بعض الأحيان - أن يطوروا سبل الإصلاح، من أمثال جورج غروت، وجون آرثر رويباك[5]، وتشارلز بولر[6] والسير توماس موليسوورث. سعى مل إلى دعم هذه المجموعة وتوجيهها عبر موقعه كونه محررًا في نشرة لندن وستمينستر[7]. وحينما تحدث عن الطوائف المختلفة من الراديكاليين ميزهم إلى أربع فئات تختلف عن الفلاسفة الراديكاليين. ضمت المجموعة الأولى الراديكاليين التاريخيين ممن يؤمنون بالمؤسسات الجماهيرية بوصفها ميراثًا من الرجال الإنكليز الذين انتقلوا إلى بريطانيا الحديثة من السكسون أو «بارونات

---

(4) من أجل تحليل شامل لتطور فلسفة مل الراديكالية المنبثقة من فلسفة بنثام الراديكالية، انظر: Frederick Rosen, «From Jeremy Bentham's Radical Philosophy to J. S. Mill's Philosophic Radicalism,» in: Gareth Stedman Jones and Gregory Claeys, eds., *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 257-294.

(5) جون آرثر رويباك (John Arthur Roebuck) (1802-1879): سياسي بريطاني. ولد في مدراس بالهند وشب في كندا ثم رحل إلى إنكلترا في عام 1824. ارتبط بالراديكاليين والمصلحين. انتخب عضوًا في البرلمان في عام 1832 واشتهر بعدائه للحكومة القائمة [المترجم].

(6) تشارلز بولر (Charles Buller) (1806-1848): سياسي ومصلح بريطاني ولد في كلكتا بالهند، وكان عضوًا بالبرلمان وصديقًا لجون ستيوارت مل ومن المؤيدين لمنشور الإصلاح الأعظم - توفي في لندن عن 42 عامًا [المترجم].

(7) انظر: William Thomas, *The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice, 1817-1841* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 1 ff and 199 ff.

رانيمدي»[8]. أما المجموعة الثانية فهم الراديكاليون الميتافيزيقيون الذين يعتقدون في الديمقراطية المبنية على أساس تجريدات فلسفية غير واقعية، مثل الحرية الطبيعية أو الحقوق الطبيعية. والمجموعة الثالثة تمثل راديكاليي الفرصة والملابسات التي وقفت من الحكومة موقف المعارضة بالنسبة إلى نقاط بعينها وفي فترات بعينها. والمجموعة الرابعة يمثلها راديكاليو الوضع الاجتماعي وهم راديكاليون لأنهم - ببساطة - ليسوا بلوردات. والراديكاليون الفلسفيون هم الذين يرصدون التصرفات المعهودة للفلاسفة، أو بعبارة أخرى الذين يبدأون - لدى مناقشة الوسائل - بتناول الغايات، وحيث يريدون إحداث تأثير ما، يفكرون في العلل (*CW*, VI, p. 353).

ما يثير الفضول في التعريف بالراديكالية الفلسفية هو أنه لا بنثام ولا جيمس مل يجدها بعيدة عن مدخله إلى السياسة، كما لا يستقيم إدراج وجهتي نظرهما في أي من الفئات الأربع الأخرى. وعلاوة على ذلك ميز مل الراديكالية الفلسفية بأسلوبها الفلسفي لا بمقترحاتها الخاصة بالإصلاح المؤسسي. وما من مرجع هنا لمثل هذه المقترحات الراديكالية كحق التصويت الشامل، أو الاقتراع السري أو الإصلاح المؤسسي (إبطال المجلس النيابي الثاني، والحكومة الملكية... إلخ). ويبدو الأمر كما لو كان مل يتنبأ بمصلحين راديكاليين يبعثون من جديد، لا بمقترحات محددة للإصلاح، لكن عبر أسلوب فلسفي جديد في السياسة، استقاه من مذهب المنفعة العامة وربطه به. وهو المبدأ الذي أورثه إياه أبوه وبنثام.

2. انتقاد بنثام

لعل علينا - كي نتفهم موقف مل - أن نبدأ ببحث جهده في تمييز وجهات نظره من تلك الخاصة ببنثام، وبدأ أول محاولة جادة في هذا السبيل

---

(8) رانيمدي (Rannymede): هو المكان الذي وقّع فيه جون الأول ملك إنكلترا الماجنا كارتا في عام 1215 حين نزل على إرادة الشعب وأرسل من يوقع وثيقة العهد الأعظم (*Magna Carta*) التي تحدّ من سلطات الملك ليتقاسمها مع البارونات. ووقع ذلك في بلدة رانيمدي وإلى هذه الحوادث يشير الكاتب [المترجم].

في عمله ملحوظات على فلسفة بنثام الذي نشر كملحق لكتاب بولوير (Bulwer) إنكلترا والإنكليز[9]، حيث بحث كلًا من الجوانب المستحبة وغير المستحبة في عقائد بنثام «باعتبارها فلسفة متكاملة» (CW, I, p. 207). كانت إنجازات بنثام في عرف مل، صالحة للمقارنة بإنجازات فرانسيس بيكون. بيد أن بنثام ذهب إلى أبعد مما فعل بيكون، ففي حين تكهّن بيكون بعلم ما، فإن بنثام استحدثه. كان بنثام أول من استخلص جميع مبادئ القانون الثانوية والوسيطة باستدلال مباشر ومنهجي من بديهية واحدة عظيمة أو من قاعدة المنفعة العامة. ويُحمد له كذلك إنجازه الأول - وربما الأعظم - وهو إدانته للتنظيم التقني للقوانين. لم يعد القانون بالأمر المبهم وإنما أصبح شأنًا عمليًا من شؤون الأعمال، حيث كانت الوسائل تُعدل حيث تؤدي إلى الغاية، كما في أي فن آخر في الحياة. ويكفي أن إنجازه ذلك - أضاف مل - حتى لو لم ينجز أي أمر آخر، يعادل مجد أعظم خادمي البشرية من العلماء (CW, X, p. 10).

ركز مل بصفة أساسية على مساهمات بنثام في فروع القانون المدني والجنائي والأدلة والإجراءات القضائية. وما يثير الفضول أنه أغفل عددًا كبيرًا من الصّعُد المهمة مثل القانون الدستوري، والمنطق، وسن القوانين، والكتابة عن الحرية، مثل **الدفاع عن الربا** (*Defence of Usury*) الذي كثرت مناقشته في عشرينيات القرن التاسع عشر[10]. وانتقد في الأساس بنثام بوصفه فيلسوفًا أخلاقيًا، فمن وجهة نظره، أهمل بنثام جانب الشخصية في الأخلاقيات، وبوجه خاص في الفصول التي تناولت الدوافع والنزعات في مؤلفه **مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع**[11]. اعتقد مل أن بنثام وتابعيه أكدوا تعاقب الوقائع فحسب،

(9) Edward Lytton Bulwer, *England and the English*, 2 vols. (London: R. Bentley, 1833).

(10) انظر: Jeremy Bentham: «Defence of Usury,» in: *Jeremy Bentham's Economic Writings*, Critical ed. Based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts, by W. Stark, 3 vols. (London: George Allen & Unwin, 1952-1954; [1787]), vol. 1, pp. 123-194.

(11) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, An Authoritative Edition by J.H. Burns and H.L.A. Hart; with a New Introduction by F. Rosen; and an Interpretive Essay by H.L.A. Hart, The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1996; [1789]), pp. 96-142, and *CW*, X, pp. 8-9.

ونبذوا كل تأمل وتمحيص للأفعال وتأثيرها في خلقيّات الإنسان ككل (CW, X, p. 8).

ينبغي أن نلاحظ أن مل أغفل جوانب في فلسفة بنثام كانت كفيلة بالإجابة عن هذا الاتهام، مثل مقالة بنثام عن النزعات كنظرية للفضيلة[12]. بيد أن مل كان ينشد روحانية وتحفيزًا أكثر جدية[13].

انتقد بنثام لاستخدامه لغة المصالح، حين مالت هذه اللغة إلى أن تُفهَم في ضوء المصلحة الشخصية المحضة (CW, X, p. 14)، قائلًا إن فلسفة بنثام لا تطرح أي رسالة روحية أو تحفيزية، حيث كتب:

«هؤلاء الذين يحتاجون إلى القوة وإلى المساندة من شخص روحاني حقًّا، مثل سقراط أو أفلاطون أو السيد المسيح (وأنا هنا أتكلم من زاوية إنسانية وليس لاهوتية)، تؤثر فيهم كتابات من نمط كتابات بنثام، فهي إما أن تسلبهم الأمل وتجلب لهم اليأس والكآبة، وإما أن تؤدي بهم إلى الحيرة، ليسلموا أنفسهم إلى حياة بائسة يبحثون فيها عن ذواتهم، التي تعلّموا أن ينظروا إليها كامنة في طبيعتهم الأصيلة التي لا تقبل التغيّر» (CW, X, p. 16).

«فضلًا عن ذلك - يضيف مل - فبالإعلان الرسمي عن مثل هذه الرؤى عن الطبيعة البشرية، وبنبرة عامة من الفكر والتعبير في تناغم تام مع ذواتهم، أرى أن كتابات السيد بنثام قد جلبت - وما زالت تجلب - شرًّا مستطيرًا» (CW, X, p. 15).

إذا كان مل يسعى إلى طريقة فلسفية جديدة لتطبيقها على الشؤون السياسية، أراد أيضًا أن يرفدها بروح «شخص مثالي ملهم» كسقراط أو أفلاطون أو يسوع المسيح. ويذكرنا نقده لبنثام في فشل الأخير في أن يصبح روحانيًا ملهمًا، بواحدة من كتابات عديدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر

---

(12) انظر: Bentham, *An Introduction*, vol. 3, pp. 125 ff.

(13) Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London: Routledge, 2003), pp. 29-57.

حيث تعرضت الفلسفة الأبيقورية المبنية هي الأخرى على أساس المصلحة الشخصية، للنقد على يد اللاهوتيين والروحانيين التقليديين، لاتسامها أيضًا بالاعتناء بالنفس[14]. بيد أن تصويره للراديكالية الفلسفية، كما رأينا، لم يحمل في طياته مثل هذا الانسجام الروحاني، إذ إنها - ببساطة - ركزت على ربط الوسائل بالغايات، والأسباب بالآثار المترتبة عنها، كما أن كتاباته المتأخرة عن المنطق والفلسفة لم تفعل. والاستثناء الوحيد لذلك هو كتاب مذهب المنفعة، حيث حاول مل أن يتخذ مدخلًا إلى فلسفة المنفعة المبنية على اللذة والألم والفائدة، وإن كانت قد تتسع لعدم رضا فيلسوف مثل سقراط في مقابل رضا الإنسان البهيميّ الذي «يحيا كالخنزير»، بيد أننا نرى مل هنا وهو يقر وجهات نظر منتقديه الحقيقيين والافتراضيين، ويجيبهم بإظهار كيف يمكن لمذهب المنفعة أن يتسع للإنسان الفاضل الملهم[15]. وفي هذا السياق لم يكن مدخل مل ذلك الخاص بإنسان فاضل تقليدي، بل أيضًا الخاص بشخص ذي بلاغة، يقدّر أن مذهب المنفعة لم يكن له أن ينجح ما لم يعتصم بالتخيل والأحاسيس المعنوية لدائرة أوسع من الناس أكثر ممن تجتذبهم فلسفة بنثام.

إذا كنا هنا نركز على بلاغة مل فليس معنى ذلك إنكار إخلاصه ولا إحساسه الروحي، أو رغبته في رؤية الناس وقد ثابوا إلى حياة داخلية تفضي إلى فهم الذات، والاجتهاد، والسعادة[16]، كما ينبغي للمرء ألا يهوّن من شأن الأهمية الشخصية التي أولاها مل للوصول إلى أبعد مما سماه «التعصب لمذهب بنثام». وسنرى في مقالاته عن بنثام وكولريدج محاولته أن يستخدم فكر كولريدج كي يخرج من عباءة بنثام، ويطرق مدخلًا جديدًا ومهمًّا إلى الأخلاقيات والسياسة على مستوى نظري إن لم يكن رأسًا على مستوى عملي.

---

(14) انظر: Rosen, *Classical Utilitarianism*, pp. 15-28.

(15) Hans V. Hansen, «The Great Business of Life: Mill and Argumentation,» Paper Presented at: The International Society for Utilitarian Studies Conference, Dartmouth College, USA, August 2005.

(16) انظر: Wendy Donner, *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy* (Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1991).

3. جون ستيرلنغ وأنصار كولريدج

أعاد مل دراسة كثير من الأفكار التي طرحها في مقالته «ملاحظات على فلسفة بنثام»، وفي مقالته التالية «بنثام» و«كولريدج». وعلى الرغم من أن مقالته عن بنثام كانت في ظاهرها استعراضًا للمجلدات المبكرة من طبعة لكتاب عن أعمال بنثام، حرره جون بوورنغ (John Bowring)، فإن المقالتين تبلورتا من البداية بوصفهما عملين مرتبطين بعضهما ببعض (*CW*, X. pp. 76 and 77-78).

نتعجب لماذا اختار مل أن يكتب في المقالة الأولى عن بنثام وكولريدج باعتبارهما عقليتين خلاقتين في إنكلترا، أو عظيمتين في زمنهما[17] (*CW*, X, p. 77). وحين يتناول المرء رؤيته النقدية لبنثام في صعد عديدة، وحقيقة أن شهرة كولريدج كانت تُعزى أساسًا لإنتاجه الأدبي أكثر من نسبتها إليه كفيلسوف أو مساهم في الفكر السياسي[18]، فيبدو هذا الاختيار مثيرًا للحيرة بعض الشيء. وما ينبغي تأكيده أن مل كان يقصر اهتمامه على إنكلترا، ومن ثم فإنه استبعد فلاسفة القرن الثامن عشر من اسكتلندا مثل ديفيد هيوم[19] وآدم سميث[20]،

(17) Alexander Bain, *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections* (London: Longmans, Green and Co., 1882), p. 56, and J. Colmer, *Colmer: The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge* (Princeton and London: Princeton University Press, 1976), p. lxxii.

(18) John Morrow, *Coleridge's Political Thought: Property, Morality, and the Limits of Traditional Discourse* (Basingstoke: Macmillan, 1990), p. 164, and Alice D. Snyder, *Coleridge on Logic and Learning: With Selections from the Unpublished Manuscripts* (New Haven: Yale University Press, 1929).

(19) ديفيد هيوم (David Hume) (1711-1776): فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. اشتهر بداية بوصفه مؤرخًا، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. كان كتابه تاريخ إنكلترا مرجعًا في التاريخ الإنكليزي لسنوات طويلة، وهو أول فيلسوف في العصر الحديث يطرح فلسفة طبيعية شاملة. كان يرى تطبيق المبادئ التجريبية من أجل دراسة ظاهرة العقل البشري وتفسيرها [المترجم].

(20) آدم سميث (Adam Smith) (1723-1790): فيلسوف أخلاقي اسكتلندي من رواد الاقتصاد السياسي. اشتهر بكتابيه نظرية العواطف الأخلاقية (1759) والتحقيق في طبيعة وأسباب ثروة الأمم (1776) الذي عرف في ما بعد بـ ثروة الأمم، وهو رائعة سميث، وأول عمل يتناول الاقتصاد الحديث. يُعتبر أبا الاقتصاد الحديث ومن أكثر المفكرين الاقتصاديين تأثيرًا في اقتصادات اليوم ومن بين أعظم الاسكتلنديين على مر العصور [المترجم].

وهما من أبرز فلاسفة عصرهم. وعلاوة على ذلك وصف بنثام وكولريدج «كدارسين في صومعة»، منعزلين بحكم الأوضاع والشخصية عن مجريات الوقائع في العالم، وبأن أفكارهما قد تناولها هؤلاء المنخرطون في الشأن العام «بمشاعر أشبه بالازدراء» (CW, X. p. 77). كان مقصودًا من هذا التصوير المشوب بنغمات سقراطية بادية، وضع بنثام وكولريدج كليهما ضمن فئة شديدة التميز والخصوصية من المفكرين استحدثها مل نفسه بنسبة كبيرة، تختلط لديها الأفكار الفلسفية العميقة والأصالة، باتجاه عملي مهم إلى الأخلاقيات والسياسة، ومن ثم أمكنه أن يشير إليهما بذلك التعبير السياسي المتناقض، كونهما مفكرين تقدميين ومحافظين، علاوة على تسميتهما بفيلسوفين تقدميين محافظين.

لقد علق روبسون قائلًا: «إن جذور مقارنة مل لبنثام وكولريدج في الصفحات الافتتاحية من مقالته عن الأخير ربما تعود إلى نقاشات مع مؤيدي كولريدج في جمعية لندن للمناظرات (CW, X, p. CXXI). وربما تأخذنا هذه الملحوظة إلى ما هو أبعد بالإشارة إلى مغزى وجود عضو بعينه في تلك الجمعية، وهو جون ستيرلنغ نصير كولريدج، وإلى حقيقة أن مل في خلال مراسلاته التي بقيت حية، تقع كل إشارة إلى كولريدج تقريبًا في رسائله إلى ستيرلنغ أو رسائله عنه.

ليس ستيرلنغ - وهو معاصر لمل - بالمعروف جيدًا اليوم، لكن كان له - وحتى وفاته المبكرة في عام 1844 - تأثيره الشخصي العميق في حياة مل، وربما لم تطغَ على هذا التأثير إلا علاقته بأبيه وبهارييت تايلر[21]. وقبل وفاة ستيرلنغ مباشرة كتب له مل: «سأفكر فيك دائمًا كواحد من أنبل الرجال الذين عرفتهم أو تشوقت إلى معرفتهم، وأقربهم إلى قلبي». وقبل ذلك كتب في الرسالة نفسها: «إن تذكار صداقتك هو مُقتنى نفيس لي طالما حييت» (CW, XIII, p. 635). وتأتي معلوماتنا عن هذه الصداقة أساسًا من مل، ففي سيرته الذاتية رسم مل صورة لوصول نصيري كولريدج: ستيرلنغ وف. د. موريس

---

(21) انظر: Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 76-77.

إلى جمعية لندن للمناظرات ممثلَيْن لوجهة نظر حزب ليبرالي، بل راديكالي ثانٍ، على أرضية جدّ مختلفة عن أرضية بنثام ومتحمسة لمعارضتها (CW, I, p. 133). وطوّرا من خلال الجمعية معتقدات مرتبطة بما أطلق عليه مل «ردة فعل أوروبا القرن التاسع عشر ضد الأفكار التي خيمت على القرن السابق». كانت مناظرات الجمعية غير اعتيادية، إذ أُسِّست في الوقت ذاته على مبادئ فلسفية، ومجابهة حادة ومباشرة بين طرفي المناظرة، وكانت هذه المناظرات تعني لمل أكثر من مجرد انتصار فكري، حيث شرع في خلال هذه المجابهات الشخصية في تنمية مشاعره، فضلًا عن فكره. وعلى الرغم من أن ستيرلنغ لم يكن على منزلة فكرية رفيعة مثل مل، فإن الأخير - كما رأينا - انجذب بشدة إلى دفء شخصيته الجديرة بصداقته.

وفقًا لمل، شن ستيرلنغ في عام 1829 حملة عنيفة متجنية على فلسفة مل السياسية الموالية لبنثام أساسًا، فرد مل عليه ردًّا حادًّا، ما أفضى إلى استقالة ستيرلنغ من الجمعية ومن ثم استقالة مل (CW, I, p. 162). وعلى الرغم من عدم تمكننا من استعادة حملة ستيرلنغ السالفة الذكر، فبمقدورنا تلمّس بعض جوانبها في رد مل (CW, XXVI, pp. 443-453)، إذ يبدو أن ستيرلنغ اتّهم بنثام بنشر اللاأخلاقية، أو - في أقل تقدير - بالترويج لمعتقد من شأنه الحض على الفسق في المجتمع عمومًا.. أي معتقد يفترض جدلًا أنه يختص بالتداعيات الخارجية للأفعال أكثر من اختصاصه بالغرس الداخلي للفضيلة، فرد مل بأن التأكيد بالغرس الداخلي للفضيلة وحده لن يكون سوى غطاء لأكثر صور الأنانية إثارة للتقزز والإخفاق في إثارة اهتمام المرء برخاء الآخرين. كان ستيرلنغ - في عُرف مل - قد ارتكب خطأين: أخفق **أولًا** في رؤية أن معظم الفلاسفة بمن فيهم الرواقيون[22] الأبيقوريون ممن اتبعوا كانط وممن اتبعوا لوك، حاز فضيلة خلقية، أسمى بكثير مما لدى عموم الناس (CW, XXVI, p. 445n)، **وثانيًا**: أن

---

(22) الرواقيون (Stoics): الرواقية واحدة من الفلسفات الجديدة في الحضارة الهيلينية. اعتقد الرواقيون أن مشاعر الخوف والحسد وكذلك مشاعر الحب الملتهب والغريزة الجنسية هي بذاتها أو ما تنبثق عنه أحكام خاطئة، وأن الإنسان الحكيم أو الشخص الذي يحقق كمالًا أخلاقيًا وفكريًّا هو من يرفض الخضوع لهذه المشاعر [المترجم].

ستيرلنغ غيّر موقفه بشأن الإصلاح، فبينما كانت وجهة نظره سابقًا متوافقة مع وجهة نظر بنثام (في ملاحقة الغايات ذاتها لكن لأسباب مختلفة) فإنه يلوح الآن معارضًا للإصلاح عمومًا، ولا سيما في ما يختص بنظام الاقتراع.

بعد استقالة ستيرلنغ من الجمعية، حاول مل أن تعود صداقتهما سيرتها الأولى، ونجح، ورسالته إلى ستيرلنغ المؤرخة في 15 نيسان/ أبريل 1829، هي بلا ريب واحدة من أبرز الرسائل التي حررها مل (*CW*, XII, pp. 28-30). كانت صداقة ستيرلنغ تعني لمل أكثر من صداقة أي رجل عداه، ليس للمشاعر التي أحسها إزاءه فحسب، لكن أيضًا للاختلافات بينهما. كانت الصداقة بالنسبة إلى مل تبدو متوائمة بصورة غريبة مع ما يرومه ذهنه، فهو يقول له: «إنني لا أعرف شخصًا أكثر منك يملك ما لا أملكه أنا، كما أن هذا غير مترابط مع اعتقادي أنك تفتقر إلى بعض أشياء قليلة أملكها أنا» (*CW*, XII, p. 29). فما هي يا ترى تلك الأمور التي اعتقد مل أن ستيرلنغ يحوزها وتنقصه هو؟ ربما كان يشير إلى موقف ستيرلنغ المتفرد في إعانته إياه على مغالبة الشعور الحاد بالوحدة والعزلة، حيث لم يكن ستيرلنغ منتميًا إلى الدائرة السياسية التي يحتلها والد مل أو بنثام، وكلاهما كان لا يزال في قيد الحياة آنذاك. كتب مل في سيرته الذاتية: «بدأنا أنا وهو من نقاط فكرية متباعدة تباعدَ قطبي الأرض بعضهما عن بعض، بيد أن المسافة بيننا أخذت في التقلص باطّراد، فإذا ما خطوتُ نحو بعض من آرائه، اقترب هو أكثر وأكثر - إبان حياته القصيرة - أضعاف خطوات اقترابي. ولو أن الأجل امتد به، ونعم بالصحة والحيوية حتى تمام ثقافته الشخصية المثابرة، فمن عساه يدري أي آفاق كان سيمضي إليها بعفويته مستقبلًا! (*CW*, I, p. 163).

فضلًا عن تأكيد مل أن صداقته مع ستيرلنغ بدأت مع تباعد بين فكريهما، فهناك ملمح مميز في مقالاته عن بنثام وكولريدج، وهو استعمال مل صورة القطبين المتضادين المتباعدين. وكتب مل في رسالة لستيرلنغ أن مقالته عن كولريدج أدت دورها «قطبًا معاكسًا لمقالته عن بنثام» (*CW*, XIII, p. 405). كان من شأن هذين القطبين المتنافرين في الأفكار أن يتحركا، ويقهرا تنافرهما بطريقتين على أقل تقدير، ففي عام 1831 كتب مل لستيرلنغ:

«استمعت ذات مرة إلى موريس وهو يقول إن الاختلافات كلها في الآراء تقريبًا إذا ما حُلِّلت، تتكشّف عن اختلافات في المنهج. فإذا كان الأمر كذلك، فإن من يستطيع إلقاء معظم الضوء على مسألة المنهج، هو من سيبذل الجهد كي يدفع إلى الأمام هذا التحالف بين معظم المثقفين التقدميين، وشخصيات العصر، وهذه هي الغاية المحددة الوحيدة التي دائمًا استهدفتُها في الأدب أو الفلسفة، إن جاز لي أن أقول إن لي غاية عامة أصلًا. سطرت على الورق كمًّا هائلًا من أفكاري عن المنطق، وعما قريب سأصدر بها كتيبًا» (*CW*, XII, p. 79).

هكذا، فإن إحدى طرائق التغلب على «التباعد القطبي» هذا كانت استكشافه فلسفيًا، مع تأكيد المنهج. وربما يمعن المرء النظر في أعمال مل عن المنطق ليرى كيف يمكن أن تتقارب راديكالية بنثام مع تقدمية مؤيدي كولريدج معًا. والطريقة الثانية لحلحلة القطبين والتغلب على تنافرهما تكمن في التمعن في مهمة الثقافة أو الفلسفة في استكشاف وجهات النظر المؤيدة وتلك المعارضة لكل قضية، وهو موقف يعزوه مل إلى وِردزورث، ويضعه مناقضًا للراديكالية ومذهب المنفعة العامة (*CW*, XII, p. 81)، وهي نقطة أكدها مل في عدد من كتاباته عن الأخلاق والسياسة[23].

4. المنهج في العلوم الاجتماعية

إذا ما تمعنا في معالجة مل للنظرية الخلقيّة والاجتماعية في كتاب **المنطق**، فبوسعنا أن نرى كيف اتبع أولًا منهجًا فلسفيًا لنقد ما سماه «مدرسة بنثام»، وثانيًا كي يبسط رؤيته للمنطق في علم الاجتماع، بدمج العناصر التي استقاها أصلًا من قراءته لكولريدج والتأثير المتبادل مع مؤيدي كولريدج[24].

---

(23) K. C. O'Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory* (London; New York: Routledge, 2001), pp. 42 ff.

(24) عن الصعوبات في تثمين دين كولريدج في عنق مل، انظر: Christopher Turk, *Coleridge and Mill: A Study of Influence* (Aldershot: Gower, 1988), pp. 44 ff.

وانظر أيضًا ص 232 التي كتب فيها: «لعل تأثير كولريدج فيه كان طاغيًا، ليس في الأفكار المفردة فحسب، وإنما في صوغ منهج متكامل عن الحقيقة». على أن تورك يخفق في أن يقدر كيف أفاد مل من كولريدج، ليس بشأن الحقيقة والتعبير عنها فحسب، وإنما بالمثل بوصفه منهجًا للسياسة العملية.

واتخذ مل في كتابه السادس من **المنطق** منهج علم الاجتماع، وطرح جانبًا ما أطلق عليه المنهج الهندسي أو التجريدي (*CW*, VIII, pp. 887-894). وبعد نبذه محاولات هوبز لبناء الحكومة على أسس من مشاعر الخوف واستخدام العقد الأصلي استخدامًا باطلًا، تحول مل إلى أهم الأمثلة وأبرزها، وهو مثال «فلسفة المصلحة في مدرسة بنثام». ووفقًا لمل - شأنه شأن هوبز - استعملت مدرسة بنثام معتقدًا واحدًا، هو في هذه الحالة المصلحة الذاتية، كأساس لنظريتها عن الحكم. ومن ثم، ونظرًا إلى تأكيد المصلحة الذاتية، ركزت مدرسة بنثام على تأسيس مسؤولية الحاكم إزاء محكوميه من خلال حكومة جيدة التمثيل وغيرها من وسائل تقليص الاتجاه للفساد إلى الحد الأدنى (بالنظر إلى الطبيعة البشرية). على أي حال، آمن مل بأن وجهة النظر هذه عن أن مسؤولية الحكام هي جوهر مشكلة الحكم، هي وجهة مضللة، إذ إنها مبنية على مقدمة باطلة عن عمومية المصلحة الذاتية وغلبتها، حيث أعلن مل - مرددًا أصداء أنصار كولريدج: «على أنني أصر على ما هو حقيقي فحسب في كل الحكام، فشخصياتهم ومجريات أفعالهم تتأثر بدرجة كبيرة - وبعيدًا عن الحسابات الشخصية - بالمشاعر والعواطف الاعتيادية، والمزاج العام في التفكير والسلوك الذي يسود في المجتمع الذي هم أعضاء فيه، وكذلك بالمشاعر والعادات ومزاج الأفكار التي تسِم الطبقة الخاصة من ذلك المجتمع الذي ينتمون إليه هم أنفسهم. وما من أحد سيتفهم أو يتمكن من كشف النقاب عن نظام تصرفاتهم التي لا تنظر إلى هذه الأمور كلها بالاعتبار» (*CW*, VIII, p. 891).

بمقدورنا أن نعثر على هذا الرفض لـ «مبدأ المصلحة الذاتية» في الأعمال الأكثر تبكيرًا مثل «بنثام»، و«كولريدج»، وكذلك في نقد ستيرلنغ لبنثام. والأمر المهم هنا هو مقولة مل بمجانبة مدرسة بنثام الصواب، نظرًا إلى منهجها غير العلمي في محاولة تطبيق نموذج هندسي على السياسة. وفي حين أنه سلّم بأهمية النظرية في الصراع السياسي من أجل الإصلاح البرلماني من طريق تركيز الاهتمام على التمثيل النيابي، فإنها لم تملك - في مجال السياسة العملية - ادعاءً بمعرفة الحقيقة خارج حدود هذه اللحظة التاريخية.

هناك صعوبتان أساسيتان في استعمال ما أطلق عليه مل المنهج الهندسي في السياسة: **أولًا** - كما رأينا في حالتي هوبز[25] ومدرسة بنثام - مال هؤلاء الذين استخدموها إلى التمسك بعلة واحدة لتفسير السياسة برمتها أو الأخلاقية السياسية. وألح مل على أنه أيًا كانت الاستنباطات المستخلصة لتفسير ما يقع في المجتمع، يجب أن تمضي قدمًا، لا انطلاقًا من سبب واحد أو قلة من الأسباب، لكن باعتبار كل تأثير نتيجة إجمالية لأسباب متعددة (وهو بالفعل كذلك)، تعمل أحيانًا من خلال الوسيط نفسه وأحيانًا من خلال وسائط ذهنية مختلفة، أو قوانين الطبيعة البشرية (*CW*, VIII, p. 894). وبدلًا من محاولة تلمس علل ونتائج قليلة في عالم الأخلاقيات والسياسة المتشابك، فضّل مل النظر إلى عالم العلوم الطبيعية الأكثر تشابكًا، مثل علم الفلك والميكانيك، حتى تزوده بنماذج أفضل لعلم الاجتماع[26]. أما الصعوبة الثانية فتتجلى في أن مل رفض علمًا للاجتماع يقوم على مبادئ عمومية. ولا يعني هذا أن النظرية النفسانية وعلم الإثولوجيا المفترض أنه مستقى منها ليسا مبنيين على مبادئ عامة عن طبيعة البشر، وتشكل الشخصية، غير أن نمط التسبيب الذي يحدد سلوك المرء في المجتمع، معقد ومتغير عبر الزمن. ووسائل الوسائط البشرية والأخلاقيات غدت جزءًا من تقاليد تاريخية، واعتمدت السياسة في لحظة بعينها على أنماط مختلفة من التسبيب[27] أكثر من لحظة أخرى.

---

(25) توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588-1679): عالم رياضيات وفيلسوف إنكليزي. أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر في إنكلترا وأكثرهم شهرة في المجال القانوني، حيث كان علاوة على اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيهًا قانونيًا. ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميز بها ذلك القرن على المستوى السياسي والحقوقي، كما عرف بمساهمته في التأسيس لكثير من المفاهيم التي أدت دورًا كبيرًا ليس على مستوى النظرية السياسية فحسب، بل وكذلك على مستوى الفعل والتطبيق، وعلى رأسها العقد الاجتماعي. كذلك يعتبر هوبز من الفلاسفة الذين وظفوا مفهوم الحق الطبيعي في تفسيرهم كثيرًا من القضايا المطروحة في عصرهم [المترجم].

(26) انظر: Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, 2nd ed. (Basingstoke: Macmillan, 1987), pp. 133 ff.

(27) التسبيب (Causation): يقصد به تحليل العلاقة بين السبب والمسبب [المترجم].

تزودنا هذه النسبية بنظرة نافذة إلى اختيار مل لبنثام وكولريدج، لا كأعظم مفكرين على وجه الإطلاق، لكن بوصفهما الشخصين اللذين أثرا أعظم تأثير في لحظة معينة ذات علاقة بإطار أفكار معين. وفضلًا عن ذلك، استخدمهما مل في فهم المجتمع من منظور لا يزعم طلب الحقيقة خارج نطاق الفترة التي كتبت فيها المقالات. وأقر مل في سيرته الذاتية (CW: I. pp. 225-227, and X, p. CXXI) بأنه يكتب مقالته عن كولريدج كي يطور ويوسع من دائرة تفكيره في الراديكالية والليبرالية وقتها. ومن هذا المنظور يتعين علينا فهم هذه المقالة منذ البداية، على الرغم من أن مل لمس فيها كثيرًا من المشكلات الفلسفية والأدبية غلبت على ذلك المنظور الضيق نسبيًّا[28].

علاوة على ذلك، لا بد من أن مل قد تحقق، مثلًا، من أن الأفعال كلها لدى بنثام، حتى في مجال السياسة، لم تكن منطلقة من المصلحة الذاتية. فيمكن لنظرية بنثام أن تتسع لمعظم الفضائل التقليدية، ويمكن للتعاطف ونزعة الخير على مستوى المحفزات العاطفية أن تكون في مستوى قوة المحفزات على المصلحة الذاتية. وكذلك كانت فكرته عن المصلحة الذاتية أكثر تعقيدًا - في ما يبدو - من أن يقدرها مل حق قدرها. فعلى مستوى ما تكون النظرة القويمة إلى الذات ضرورة جوهرية لمواصلة الحياة، فلو أن آدم لم يراعِ سوى حواء، ولم تكن مراعاة حواء سوى لآدم، لفنيَ كلاهما - من وجهة نظر بنثام -

(28) ومن ثمّ فإن دارسين آخرين قد انجذبوا لمقالة مل عن كولريدج، حيث إنها على سبيل المثال تغطي إطارًا عريضًا من الأهداف. فبالنسبة إلى أحدهم مثلت المقالة عنه «أفضل مقدمة لكتابات كولريدج»، انظر: John Barrell, «Introduction,» in: Samuel T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State According to the Idea of Each*, Edited, with an Introduction, by John Barrell (London: J. M. Dent and Sons, 1972; [1830]), p. xxvi,

بحسب اعتقاد ليفز (Leavis) - عملًا مهمًّا يزودنا برؤية ثاقبة إلى التاريخ الفكري في العصر الفيكتوري، انظر: F. R. Leavis, «Introduction,» in: *Mill on Bentham and Coleridge*, With an Introduction by F. R. Leavis (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1980), pp. 12-13.

ربما يدرك المرء معتقد مورو أن مقالة مل أدت إلى الفلسفة السياسية الليبرالية التي واكبت ارتفاع المثالية الإنكليزية في كتابات كُتّاب مثل ت. هـ. غرين وج. هـ. مويرهيد، انظر: Morrow, p. 164,

أو تأويل وليامز الماركسي لمقالة مل عن بنثام وكولريدج بوصفه مقدمة لاتجاه لاحق في التفكير الإنكليزي عن «المجتمع والثقافة»، انظر: Raymond Williams, *Culture and Society*: 1780-1950 (London: Chatto and Windus, 1958), p. 49.

ولفنيت تبعًا لذلك افتراضًا السلالة البشرية كلها في غضون اثني عشر شهرًا[29].
وعلى مستوى آخر نظر بنثام إلى مهمة الرجال الأخلاقيين الثابتة والعسيرة وكذلك المشرِّعين ممن هم حقيقون بذلك الاسم، على أنها العمل على زيادة تأثير التعاطف على حساب النظر إلى الذات، والتعاطف مع العدد الأكبر على حساب التعاطف مع الأعداد الأقل[30]. ويمكن تحقيق ذلك من طريق التعليم من ناحية، والقانون من ناحية أخرى، فإنما نتعلم في إطار الأسرة والمجتمع كي نعمق من مشاعرنا نحو الآخرين ونبسطها كي نعتادها، بما يزيد من السعادة لنا خصوصًا وللمجتمع كله عمومًا. ويمكن للقوانين بالمثل أن تقودنا صوب الغايات نفسها، من وضع قواعد للواجبات مثل دفع الضرائب من أجل الدفاع عن المجتمع، وتشييد المشافي والمدارس والطرق والجسور، ورعاية المعوزين وكل ذي حاجة.

في واقع الأمر، تطرق بنثام إلى أنه - لتشكيل المؤسسات الحكومية - يتعين علينا أن نفترض أن الإنسان سيحاول إعلاء مصالحه الخاصة والذاتية على حساب المصلحة العامة «ما لم تحل بينه وبين تلك الأعراف أو القيم الأخلاقية[31]، إلا أن مثل هذا الافتراض ليس مجرد نظرية عن المصلحة الذاتية، بل تتضمن أهدافه منع الفساد ونشر السعادة. ويرى بنثام أن أغلبية الحكام تُظهر سلوكًا كما لو كانت تتوخى في حكمها مصالح محكوميها، في حين تبدو أغلبية المحكومين مكرسة لخدمة الحكام، لدرجة إهمالها مصالحها هي الذاتية، فهي تهرول مستبشرة إلى الحرب، معرضة حيواتها للخطر في سبيل تعضيد خطط الحكام وطموحاتهم، لكنه عزا مثل هذا السلوك إلى ما قد نسميه نحن في عصرنا الحديث «الوعي الزائف». وخصص جزءًا لا بأس به من نظريته في السياسة ليشرح أصول هذا الوعي الزائف وكيفية تجذره في المجتمعات، ومن ثم تأثيره في السياسة والدين واللغة، بل حتى في المشاعر.

---

(29) Jeremy Bentham, *Constitutional Code: Volume I*, Edited by F. Rosen and J. H. Burns, The Collected Works of Jeremy Bentham; 1 (Oxford: Clarendon Press, 1983; [1830]), p. 119.

(30) المصدر نفسه، ص 119.

(31) المصدر نفسه، ص 119.

وتفهّم المصالح - سواء الخاصة أم التي تخص غيره - تحت غطاء السياسة المعتادة، يكوّن جزءًا له أهميته في مدخل بنثام، وهو جزء حيوي في استيعاب طبيعة هذا المدخل العلمية.

يمثل الرأي العام عنصرًا آخرَ مهمًّا في نظرية بنثام السياسية، وهو عنصر غير مبني على المصلحة الخاصة أو مصلحة غيره، ففي موضع ما، صوّر الرأي العام في هيئة كيان قانوني ينبثق من الجماهير ويقف على قدم المساواة مع ما يسمى بالقانون المشترك أو العام[32]، وفي تصوير دوره في الحكومة كتب بنثام: «إن الأداء الهدام للسلطة الحكومية هو وسيلة محاسبتها الوحيدة والحتمية من المنتفعين بها، والحكام المقتدرون يقودون هذه السلطة، أما الحكام المتبصرون فيقودونها أو يتبعونها، على حين يتجاهلها الحكام الأغبياء. وحتى في الحالة الراهنة من مسيرة الحضارة، تتطابق مقتضياتها - في معظم الجوانب - مع تلك الخاصة بمبدأ «أقصى درجة من السعادة»، وإن كانت تنحرف عنها في بعضها على كل حال، بيد أن جوانب انحرافها تغدو مع الوقت أقل عددًا وأقل اتساعًا. وستتوقف - إن عاجلًا أم آجلًا - عن كونها قابلة للتمييز، وسيختفي الزيف، ويغدو التطابق تامًّا[33].

ينتمي أعضاء مجتمع ما، بل كل من في العالم ممن له مصلحة في ذلك المجتمع، إلى ما سماه بنثام «منبر أو محكمة الرأي العام». وغرضها تحقيق السعادة للبشر من خلال الكتابات، وحضور الاجتماعات العامة والخدمة في سلك المحلفين، وحتى بالتظاهرات والحركات الشعبية، فللرأي العام وظيفة محورية في المجتمع، وكذلك في تجميع المعلومات ونشرها، ومن طريق تكريس الجماهير على مبدأ الطاعة أو العصيان يؤدي منبر الرأي العام وظيفة تنفيذية في مكافأة الحكام أو معاقبتهم.

---

(32) القانون المشترك أو العام (Common Law): مدرسة قانونية تستمد جذورها من التراث القانوني الإنكليزي ومجموعة القوانين النابعة منه، ومن أبرز سماتها الاعتماد على السوابق القضائية مصدرًا ملزمًا للتشريع، ويقابل هذه المدرسة مدرسة القانون المدني التي تستمد جذورها من التراث القانوني الأوروبي مثل قانون نابليون وبالأخص القانون الروماني [المترجم].

(33) Bentham, *Constitutional Code*, p. 36.

على الرغم من أن بنثام لم يكن هو مبتكر فكرة قيام الحكومة في الحساب الختامي على أساس من الرأي العام، كان مبتكرًا لفكرة جعل الرأي العام الآلة المحركة للإصلاح[34]. وتغافل مل عن هذا الجانب المهم من نظرية بنثام، ربما لأن إدراكه للرأي العام تزايد باطراد، وخشي أن تؤدي طاقته الكامنة إلى طغيان الأغلبية، إلا أن إغفال هذا العنصر ذي الأهمية القصوى في نظرية بنثام أفضى بمل إلى طرح وصف مضلل لأفكار بنثام السياسية في كتاباته عنه، بما في ذلك الكتاب السادس من **المنطق**. ومن الجلي أن مل كان يستعمل كتابات بنثام في زمان ومكان بعينهما لخدمة رؤيته هو.

إذا كان مدخل مل نفسه يستند هو الآخر بصورة جزئية إلى أسس من أفكار كولريدج، فما عساها تكون هذه الأسس؟ فلنأخذ على سبيل المثال نقاش مل حول الاستقطاب، ولا سيما في مقالاته عن بنثام وكولريدج. استخدم كولريدج نفسه فكرة التضاد - وإن كان قد استعمل مصطلحات مختلفة قليلًا - ليشرح عددًا من أفكاره، وفي توضيحه فكرة «الثبات» و«التقدمية» كمتضادين، أشار إليهما كقطبي المغناطيس الموجب والسالب، فقال: «دائمًا ما تكون القوى المتعارضة من الفصيل نفسه، وتميل إلى التوحد، إما بالتوازن وإما بالاشتراك معًا، وكل منهما يحسب حساب الآخر ويحتاج إليه»[35]، كما أشار في موضع آخر إلى «حق التملك» والمواطنة كثقلين متضادين، يوازن كل منهما الآخر في دولة يحكمها الشعب، ووجود أحدهما هو الشرط لاكتمال شرعية الآخر[36]. وبالمثل، استعمل كولريدج في توضيح فكرة الكنيسة المسيحية والقوى والهيئات المتعارضة، استعارةً بيانية في صورة الضفتين المتقابلتين للمجرى المائي نفسه، والكلمات على شاكلة الثقل الموازن والموقف الموازن[37].

---

(34) Frederick Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1983), pp. 19-40.

(35) Coleridge, p. 16n.

(36) المصدر نفسه، ص 26.

(37) المصدر نفسه، ص 100.

طور مل هذه الاستعارة المجازية وأسلوب الحوار هذا في بداية مقالته كولريدج، حيث ذكر بنثام وكولريدج معًا كندّين متكاملين، كانا وفقًا لمصطلحات مل «متضادين»، كأشياء من النوع نفسه لكنها أبعد ما تكون بعضها عن بعض. وساهم الرجلان في إيقاظ روح الفلسفة، وفي حين أنهما لم يتبادلا التأثير قط، فإنهما من شكّلا الفلسفة الإنكليزية حينها (*CW*, X, pp. 120-121). وليس بمقدور المرء أن يدنو من الحقيقة بأن يمزج - ببساطة - فلسفتي بنثام وكولريدج معًا، لكن توليفهما يستدعي - وفقًا لرأي روبسون - تحليلًا ومقارنة متأنيين، بهدف كشف حدود التجربة والخطأ في التعميم[38].

انتهج مل في «المنطق» مدخلًا جديدًا لتفهم المجتمع، استمده جزئيًا من أوغست كونت، وهو ما أطلق عليه «الاستدلال العكسي» أو «المنهج التاريخي»، وأعلن في شرحه لهذا المدخل أن الغرض منه هو استكشاف العلل التي تفضي عمومًا إلى حالات المجتمع والظواهر التي تسِمه (*CW*, VIII, p. 911)، وكان يعني بحالة المجتمع (التي تسمى أيضًا الحالة الحضارية) ما قاله في ما يلي:

«هي درجة المعرفة والثقافة الفكرية والأخلاقية الموجودة في المجتمع، وفي كل طبقاته: حالة الصناعة والثروة وتوزيعها، والمهن المنتشرة في المجتمع، وتقسيمها بين الطبقات، والعلاقات بين أفراد تلكم الطبقات بعضها ببعض، والمعتقدات المشتركة التي يعتنقونها بشأن الموضوعات كلها ذات الأهمية القصوى للجنس البشري، ودرجة التيقن من هذه المعتقدات، ومشاربهم، وشخصياتهم، ودرجة تطور إحساسهم بالجمال، وشكل حكومتهم، والأهم: قوانينهم وعاداتهم» (*CW*, VIII, pp. 911-912).

يتعين أن تُفهم حالة المجتمع في حقبة ما بدلالة ما سماه مل «تقدمية السلالة البشرية»، وآمن بأن هذه الفكرة ينبغي ألا تختلط بالميل صوب التحسن

---

(38) John M. Robson, *The Improvement of Mankind; The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, University of Toronto. Dept. of English. Studies and Texts; no. 15 (Toronto: University of Toronto Press; Routledge and K. Paul, 1968), p. 192.

وزيادة السعادة في المجتمع، فعنصر «التقدمية» هذا يزودنا بمبرهنة بعلم الاجتماع يمكن أن يُبنى عليها علم اجتماع تنبؤي يستشرف مستقبل المجتمع. وصور هذه المبرهنة في الفقرة التالية:

«هناك تغير تقدمي سواء أفي شخصية الجنس البشري أم في أوضاعه الخارجية كما صاغها هو بنفسه، ففي كل عصر من العصور المتعاقبة تختلف ظواهر المجتمع عما كانت عليه في العصر السابق، بل أكثر اختلافًا عن العصور الأكثر تبكيرًا، والحقبة التي تميز هذه التغيرات المتعاقبة بأكبر قدر من التميز تقدر بفترة جيل واحد تتعلم في خلاله مجموعة جديدة من البشر وتشب عن الطوق، متأهبة لتولي قيادة المجتمع» (*CW*, VIII. p. 914).

قادت مبرهنة «تقدمية جنس البشر» بعض المفكرين، ولا سيما مفكري قارة أوروبا، إلى دراسة التاريخ، فتوصلوا إلى «قانون التقدم»، ومن ثم تنبأوا بحوادث المستقبل. ورفض مل هذا المنهج باعتباره لا يكوّن علمَ اجتماع متكاملًا، حيث إن قوانينه محض تعميمات تجريبية، كثيرًا ما يكتنفها العوار، ولا تؤيدها القوانين النفسية والخلقية. على أنه لم يتخلَّ عن هذا المنهج كلية، فقد ميز أولًا - متبعًا أسلوب كونت - ما بين الثوابت الاجتماعية التي تستقصي عوامل الاستقرار في المجتمع، والحراك الاجتماعي الذي يختص بالتقدم والتعاقب. وفي تصويره طبيعة السكون الاجتماعي، اقتبس جزءًا طويلًا من مقالته عن كولريدج (*CW*, VIII, pp. 921-924) كي يصور كيف يتمكن المرء من التعرف إلى مستلزمات معينة في كل مجتمع تصون وجوده الجماعي (*CW*, VIII, p. 920). وعلى الرغم من أن تلك المستلزمات كانت محض قوانين تجريبية، فقد وُجد أن بعضها يتماشى مع احتمالات القوانين العامة للطبيعة البشرية، حيث إن العمليتين تقيمان الدليل على أنهما في عموميتهما ترقيان إلى مستوى الحقائق العلمية (*CW*, VIII. p. 920). وورد في هذه الفقرة من كولريدج ثلاثة مستلزمات للاستقرار: (أ) منظومة تعليم ترسي انضباطًا كابحًا في المجتمع (ب) شعور بالانتماء أو الولاء للجوانب المتوطدة في المجتمع أو الجمهور للمقدسات المشتركة، (جـ) مبدأ قوي وفاعل يؤدي إلى تماسك

المجتمع، غير مبني على المواطنة، لكنه مبدأ للتعاطف يوجد بين أعضاء المجتمع الواحد.

إلى جانب القيمة الأصيلة في مناقشة مل، كان من تأثير هذه المادة أن استُخدم جزء من المقالة عن كولريدج كي يزعزع - إن لم نقل يقوّض - رؤية بنثام للحكومة، حيث كانت ديمقراطية التمثيل النيابي لدى بنثام تلوح كأفضل صور تشكيل الحكومة، ما يمكن تطبيقه على المجتمعات كلها، حيث تضع الحاكم تحت هيمنة المحكومين. وكان الشرط الوحيد الضروري لنجاحها هو رغبة الجماهير في مثل هذه الحكومة وتطويرها لاعتياد الطاعة للحفاظ عليها. وفي عرف مل، ما من شكل للحكومة يمكن تطبيقه بصورة شمولية على المجتمعات كلها، فمن شأن المجتمعات أن تطور بدايةً عددًا من مبادئ الاستقرار والتماسك، في حين تعتمد أشكال الحكومات على طبيعة هذه المبادئ وإمكان استمراريتها. أعقب ذلك وصف مل للحراك الاجتماعي في رافد مشابه لذلك الخاص بالسكون الاجتماعي، في ما عدا أن الحراك كان مختصًا بتفسير التغيرات في ظروف المجتمع، ففي تاريخ المجتمعات يجد المرء اتجاهات عامة. وقد لاحظ مل على سبيل المثال أن السمات العقلية تميل إلى أن تسود على تلك الفيزيائية مع تقدم المجتمعات، كذلك تغلب الروح الصناعية على تلك العسكرية. فإذا ما اقترنت الرؤيتان للسكون والحراك في المجتمع، أمل مل في تطور القوانين العلمية المتعلقة بتطور المجتمع الإنساني. إلا أن هذه العملية، حتى حينما رسم مل خطوطها العريضة، تبدو مهمة عسيرة إن لم تكن مستحيلة، نظرًا إلى تعقد المعطيات التي يجب أن تنسب إلى هذا العلم الذي استقى - في الحساب الأخير - منها.

تحول مل بعد ذلك إلى ما أطلق عليه «العوامل المتغلبة» أو البارزة في التقدم الاجتماعي، وهي الحيوية الفكرية أو القدرات التأملية للجنس البشري (*CW*, VIII, p. 926). وعلى الرغم من أنه تقبل فكرة أن أفرادًا قليلين فقط هم من يضيفون إلى الفكر في حياتهم، حيث يؤدي فيها دورًا، فإنه ادعى أن تأثيرهم هو العلة الحاكمة والأساسية في التقدم الاجتماعي (*CW*, VIII, p. 926)، فيما

تعتمد التغيرات الأخرى كلها عليهم. وصور وجهة النظر هذه بالإشارة بادئ ذي بدء إلى قوة التحسن في ظروف الحياة المتمثلة في الرغبة في المزيد من الراحة المادية. على أن مثل هذه الرغبة يمكن أن تتحقق بالمعرفة المتوافرة في زمن بعينه فحسب. أضف إلى ذلك، أنه بما أن أقوى النوازع لدى الإنسان ذات طبيعة أنانية، فالوجود الاجتماعي يقتضي الانضباط الذي يشيِّد مجموعة مشتركة من الآراء من شأنها أن تبقي على وحدة المجتمع. ومن ثمّ رأى مل أن «حالة القدرات التأملية» هي ما يحدد حالة المجتمع السياسية والاجتماعية، بمثل ما تتحدد الأوضاع الفيزيائية في الحياة (*CW*. VIII, p. 926)، ثم أردف بعد ذلك قوله:

«كل تغير محسوس في أحوال أي جماعة من البشر مما عرفناه على مر التاريخ، إذا لم تجلبه قوى خارجية، سبقه تغير متوائم معه في حالتهم المعرفية أو في معتقداتهم السائدة» (*CW*. VIII. pp. 926-927).

آمن مل بأن كل تقدم حضاري يؤسَّس على تقدم سابق عليه في المعرفة، مشيرًا إلى الطريقة التي تعاقبت بها المعتقدات الدينية من تعدد الآلهة إلى اليهودية إلى المسيحية فالبروتستانتية، ثم تلتها فلسفة التنوير الانتقادية والعلوم الإيجابية المرتبطة بها، ما غيَّرَ المجتمع عبر الحقب المتعاقبة. ورفض وجهة النظر القائلة إن الفلسفة والعلم تغيرا من خلال تحسن ظروف الحياة المادية، ومن هنا فإن التأمل - وإن كان مقصورًا على عدد محدود من البشر - هو ما يحدد التحسن في المجتمع ككل، ما لم تحُل الأوضاع من دون هذا التحسن كما في حالة انهيار المجتمع مثلًا.

كان منهج مل في علم الاجتماع مرتبطًا أيضًا بعلاقته مع بنثام وكولريدج، واختار أعظم مفكرين في عصره ممن «تَرَهبنا للفلسفة»، وإن كان تأثيرهما في الجيل الذي عبر من القرن الثامن عشر إلى التاسع عشر قد تطلب نبذًا لوجهة النظر القائلة إن الثورة الصناعية أو قوى الإنتاج وحدها هي التي حددت ملامح شخصية المجتمع. وآمن مل ذاته بأن التقدم في علم الاجتماع يستدعي هجر طريقة بنثام وأبيه هو الهندسية، وإحلال منهج كونت التاريخي محلها، ذلك

المنهج الذي ربطه أيضًا بكولريدج، إلا أنه لم يستبدل منهجًا بآخر في بساطة، فالمنهج التاريخي يستند تمامًا إلى علوم النفس والإثولوجيا التي تعود منابعها إلى فكر لوك وبنثام الذي نقحته أعمال أبيه في مجال علم النفس. وكان بعثُ «سيكولوجيا التداعي»[39] من جديد قد أنعشه نقد المدرسة الألمانية وأتباع كولريدج لمذهب القرن الثامن عشر التجريبي الحديث آنذاك. ومن هنا عكس منهج مل في علم الاجتماع محاولاته في التعرف إلى استقطاب الأفكار لدى بنثام وكولريدج وفي إظهار كيف يمكن أن تتوافق رؤاهما وتستعمل في تقديم فكر جديد متقدم في هذا المجال.

5. كتاب التأملات و«منهج الإصلاح»

تُرى هل نتعرف من خلال مجابهة مل مع بنثام وكولريدج، وكذلك تطور فكره في كتاب **المنطق**، إلى منهجه للإصلاح؟ ربما كان علينا - كي نجيب عن هذا السؤال - أن نلقي نظرة سريعة على كتاب **التأملات** لندرك كيف صارت أفكاره جزءًا من نظرية أشمل عن الحكم. فعلى الرغم من أن مل لم يصُغ مقولة رئيسة يمكن أن نسميها «منهج إصلاح» فبوسعنا أن نصنف مهمة الإصلاح السياسي تحت مجال الفن (*CW*, VIII, pp. 943-952). وإذا كانت الغاية تُعرف في مصطلحات مذهب المنفعة العامة بتلك التي تؤدي إلى ازدياد السعادة، فإن القضايا المتعلقة بمؤسسات الدولة لتحقيق هذه الغاية ستناقش من زاوية إحلال القضايا التي تجلب أعظم سعادة محل تلك التي تتسبب في التعاسة أو تخفق في تحقيق قدر كاف من السعادة لأفراد مجتمع ما. على أن مل لم يمضِ في هذه الطريق، حيث بدأ في كتاب **التأملات** بنظريتين متصارعتين بشأن المؤسسات السياسية (*CW*, XIX, p. 374)، تنظر **الأولى** إلى الحكم كفن عملي هدفه تعديل الوسائل لبلوغ الغايات، وأن المؤسسات تُختار كي تحقق هذه الغايات، وأن

---

(39) يُقصد بسيكولوجيا التداعي (Association Psychology) تداعي المعاني والخواطر، أو الارتباط الذهني بين الأفكار والأحاسيس، أو استجابة الإنسان لمثير ما بإعطاء أول كلمة أو صورة أو مدرك يخطر بباله. وهو أسلوب من أساليب العلاج النفسي التحليلي يستخدم للكشف عن مكنونات الشعور [المترجم].

الناس يتم حضهم على طلب إنشاء تلك المؤسسات، وأن الممارسين لهذا الفن ينظرون إليه - ووفقًا لعبارات مل - نظرتهم إلى «محراث بخاري أو آلة حصاد»، أي «سلسلة من الآليات التي تركَّب كي تصنع حكومة صالحة» (CW, XIX, p. 374). أما النظرية الثانية فترى تطور المؤسسات تطورًا ذاتيًا لا يخضع للاختيار، فالمرء ببساطة يتعرف إليها، ويوطن نفسه على التعامل معها، أي ينظر إلى المؤسسات السياسية بوصفها نموًا عضويًا للناس ونتاجًا لعاداتهم وغرائزهم ورغباتهم وشهواتهم اللاواعية، ونادرًا ما تكون نتاج أغراضهم الواعية (CW, XIX, p. 375).

لا يُفترض أن تكون نقطة البداية لدى مل لدراسة هاتين النظريتين المتصارعتين هي ذاتها نقطة البداية لمقالاته عن بنثام وكولريدج، ولا يُفترض أن هاتين النظريتين هما نظريتا بنثام وكولريدج، فالنظريتان المتصارعتان تبدوان أقرب ما يكون إلى وجهات نظر مل العامة في التقسيم إلى تيار ليبرالي وتيار محافظ كما في مقدمة كتاب **التأملات**. وهما بهذا الوضع يمتنع التحامهما معًا، كي يشكلا مخططًا للإصلاح. وتحدى مل موقف المحافظين بأكثر مما فعل مع الليبراليين، وإن كان قد تحدى كليهما بصورة جدية؛ إذ سعى ليبيّن أن وجهتي النظر اللتين تعبران عن نظرياتهم لا يمكن أن تُفضيا إلى حكومة صالحة أو تُبقيا عليها، إذ إن كلًا منهما تُقصي الأخرى، ولا سبيل إلى الإصلاح ما لم تعضده كلتاهما.

كان مل ولا ريب في صف الإصلاح، إذ أطلق وجهة نظره عن المواقف التي قد تتضاد، لكنها لا تعادي الإصلاح، والتي يمكن أن تتوافق لتحقيق إصلاح جذري. وحوّل مل في هذا الفصل الأول النظريتين المتصارعتين المتضادتين - بمهارة - إلى نظريتين متواجهتين، يمكنهما ببساطة أن تتعايشا وتتقبلا سلسلة من الاقتراحات التي تدعم إصلاح المؤسسات القائمة. وبهذه الطريقة يكون مل قد سلك على وجه التقريب منهج الإصلاح الذي صاغه في مقالاته عن بنثام وكولريدج، على الرغم من اختلاف ملابسات الاستخدام كثيرًا. وألح مل على أن المؤسسات السياسية قد شيدها بشر في حدود معينة، ومن ثم فهي

مفتوحة للاختيار. لكن هذه الحدود تشمل شروطًا ثلاثة: (أ) يجب أن يكون لدى الناس الرغبة في قبول المؤسسات وعدم معارضتها، (ب) ينبغي أن تكون لديهم الرغبة في الحفاظ على المؤسسات، (جـ) يتعين أن تكون لديهم الرغبة والقدرة على اتخاذ خطوات تجاه هذه المؤسسات لتحقيق أغراضهم. وهكذا، فعلى الرغم من أن المؤسسات السياسية هي أمر يخضع لبراعة البشر، فإن عمل المصلح يحدده ما يرغب الناس في اتباعه والحفاظ عليه. وبذلك يتوافق المصلح مع التيار المحافظ الجديد الذي - وإن تقبل دور سعي الإنسان لتشييد المؤسسات - لا يوافق على أن المجتمع حر في قبوله أو رفضه لأي مؤسسة يرغبها المرء في أي وقت يشاء.

زاد مل مكوّنًا إضافيًا لهذا التوفيق بين المواقف المتضادة، حيث نبذ وجهة النظر المحافظة القديمة القائلة إن المؤسسات السياسية تحددها أحوال المجتمع، بل أصر على دور الطبقة المثقفة في بناء المؤسسات واتباعها. وضرب أمثلة من إصلاحات تنويرية سابقة ليعضد رؤيته تلك عن أهمية المثقفين، وهي الرؤية التي لا تقبل بخضوع المؤسسات لمحض الاختيار الحر، وإنما يفضل أن يكون الاختيار مرشّدًا وذكيًا. ولم يساعد هذا العامل على التوفيق بين الرؤيتين المتضادتين فحسب، بل وجه القارئ أيضًا صوب موقف مل في كتاب **المنطق** في ما يخص علم الاجتماع الذي يُعنَى أساسًا بالطريقة التي تحدد بها أفكار جيلٍ ما شكل المؤسسات في الجيل الذي يليه.

نرى في هذا الفصل الافتتاحي كيف يتخذ منهج مل للإصلاح رؤية أعرض لتطور المؤسسات من تلك التي اتخذها الراديكاليون السابقون، وفي اجتذاب المحافظين الذين لم يكونوا معارضين على خط مستقيم للتغيير والإصلاح من طريق المثقفين، إلا أن النقاط التي اقترحها للنقاش داخل هذا الإطار كانت نقاط إصلاح جذري. فلننظر بإيجاز كيف عمد إلى دمج وجهات النظر المختلفة: لم يتطرق مل في الفصل التالي إلى أفضل شكل للحكومة، وإنما عُني بأهداف الحكومة ووظيفتها التي من شأن أفضل الأشكال أن تحققها. وبدأ بالنص على شرطين اقتبسهما من كتاب **المنطق**: **الأول** أنه ما من سبيل

لتحديد مهمات الحكومة، إذ إنها تختلف باختلاف حالات المجتمع، والثاني أن هوية حكومة ما، لا يمكن فهمها إلا بالنظر خارج نطاق دائرة المؤسسات الحكومية حتى يؤخذ في الحسبان صلاح المجتمع إلى جانب طبيعة الحكومة ذاتها. وفي المناقشة التالية، يستحضر مل فكر بنثام وكولريدج كليهما منتقدًا، لا كي يقبل أو يرفض جوانبَ من أفكارهما السياسية، لكن كي يحولها؛ إذ تناول تمييز كولريدج الشهير بين ثبات المجتمع وتقدمه إلى الأمام، ذلك التمييز الذي يعكس مصالح النظام الاقتصادي السائد في أوروبا[40] آنذاك، والذي كان في عرف كولريدج يحتاج إلى إعادة توازن. توصل مل إلى أن هذا التمييز كان باطلًا، حيث لا يمكن التقدم من دون استقرار، وما من تضاد بين المفهومين (*CW*, XIX, p. 385). وهكذا أمكنه - في عبارة موجزة - توفيق إحدى متضادات كولريدج الشهيرة ببيان أنها ليست متضادة بالمرة. كذلك حوّل مل النظام والثبات المنسوبين إلى شريحة معينة من المجتمع وجعلهما جزءًا من التقدم في مجال علم النفس والتقاليد كليهما. وحين أشار مل إلى بنثام في هذا الفصل، اتبع فكرة الأخير عن المهارة والذكاء ومكوناتهما الأخلاقية والثقافية الفاعلة، إلا أنه طبقها على الناس كافة، في حين طبقها بنثام على هؤلاء الذين يشغلون مناصبَ عامة فحسب (*CW*, XIX, p. 390). على أي حال، فكيفما كان استخدام مل لأفكار بنثام وكولريدج في كتاب **التأملات**، فالنقطة المهمة هي أنه طرح توصية واضحة في طريقته للإصلاح التي طورها كاملة ولأول مرة في مقالاته عن بنثام وكولريدج.

وفقًا لروبسون، اقتصر تأثير كولريدج في مل بصفة أساسية على ثلاثينيات القرن الثامن عشر، وكانت المقالة عن كولريدج أقرب إلى أن تكون انتقادًا خفيفًا له أو إعادة تثمين لبنثام من أن تكون إعلانًا صريحًا وراسخًا بالاستقلال عنهما[41]. وملاحظة روبسون صحيحة جزئيًا، على الرغم من أن أثر المقالتين

---

(40) بعد النظام الإقطاعي ساد في أوروبا نظام سياسي واقتصادي يُعرف بالـ Mercantile يستند إلى التركيز على إنتاج المعادن وتأسيس المستعمرات وتشييد الأساطيل التجارية وتطوير الصناعة وتوازن التجارة، وهو ما يشير إليه المؤلف [المترجم].

(41) Robson, p. 76.

عن بنثام وكولريدج امتد من دون ريب طوال حياته. لم تكن نقطة انطلاق مل إلى الإصلاح هي تعريف الوسائل التي ترسي الغايات كما وجد لدى بنثام، وإنما كما في فكر كولريدج البدء بتحديد وجهات النظر المتناقضة التي تمثل معوقاتٍ للإصلاح، والتي تؤول إلى متضادات يمكن التوفيق بينها بطريقة مميزة لتدفع بالإصلاح إلى الأمام. وقد يجادل المرء في أن استعمال مل المتضادات لهذا الغرض كان ببساطة تعبيرًا بلاغيًا استخدم في السياسة للإيقاع بالخصوم وتشجيع الأصدقاء على الإصلاح، بيد أن لمنهج الإصلاح أسسًا وأهدافًا أعمق، وتيسر لمل أن يؤكد أن الإصلاح ينبغي له أن يُعَدَّل ليتواءم مع المرحلة والوسائل المهيأة لتحقيق الغايات المرجوّة التي لا يمكن افتراض تطبيقها بصورة شمولية، ومن ثم فإن إصلاحًا معينًا كإدخال نظام الاقتراع، قد يقتضي أن يكون سريًا في بعض الأحيان أو علنيًا في أحيان أخرى طبقًا لتطور المجتمع، وآمن مل بأنه ليس بوسعنا أن نفترض - بالبساطة التي اتبعها الراديكاليون السابقون - أن الاقتراع السري يصلح بشكل شامل وسيلةً لمنع الفساد وإنشاء حكومة صالحة من خلال نظام التمثيل النيابي، فوجهة النظر هذه لم تأخذ في الاعتبار عاملًا جديدًا ظهر في الديمقراطيات الناشئة، وهو دكتاتورية الأغلبية. لكن، كيفما كانت النتيجة فإن منهج مل قد نظر إلى ما هو أبعد من النظرة الراديكالية التقليدية التي بُنيت على افتراض الربط الوثيق بين الوسيلة والغاية في فن الحكم.

زد على ذلك، أن منهج مل في الإصلاح بدأ بتهيئة الجماهير كي تتلقى الإصلاح الجاري وتدعمه، حيث رأى أن أفكار النخبة المثقفة في جيل ما، هي ما سيهيئ أذهان الجماهير عمومًا كي تتحقق من محاسن الإصلاح والتقدم في مؤسسات وممارسات بعينها. وعلى الرغم من أن راديكالية بنثام كانت أميل إلى الإصلاح التدرجي منها إلى الثورة، أكد منهج مل أن الإصلاح الناجح هو بطبيعته تدرجي من حيث إن الأفكار التي من شأنها إقامة مثل هذا الإصلاح وتعزيزه ستتطور في المجتمع. وبعبارة أخرى يتعين أن يسبق إنشاء المؤسسات الجديدة تفهم أفراد المجتمع لدور المؤسسات وقبولهم له، وإلا فإن سياسات الإصلاح ستصبح غير ذات معنى ومحض عبارات بلاغية في مواجهة المعارضة

من أولئك الذين يشعرون - بالحق أو بالباطل - أنهم سيخسرون كثيرًا، أيًا كانت الإصلاحات المقترحة.

افتقر كتاب التأملات لمل دومًا للجاذبية والشعبية التي حظيت بها مقالته «عن الحرية»، بل حتى كتاب المنفعة العامة. وبدا لبعضهم مغاليًا في دفاعه عن الاقتراحات على شاكلة التصويت الجماعي، وتحبيذ الاقتراع العلني على السري، وخطة التمثيل النيابي النسبي التي ابتكرها أصلًا توماس هير[42] (Thomas Hare). وبالنسبة إلى آخرين بدا الكتاب شديد التحفظ بشأن راديكالية بنثام ومشايعيه المبكرة[43]. ولا غرو أن نجم بنثام بوصفه مصلحًا قد خسف نجم مل، ربما في ما عدا نقطة الحرية، غير أن هذا الامتحان لراديكالية مل يميط اللثام عن منهج مختلف في الإصلاح بأكثر مما عثر عليه المحللون، منهج يتكئ في الأساس على صدامه الشخصي مع مؤيدي كولريدج في جمعية لندن للمناظرات في عشرينيات القرن التاسع عشر، ذلك الصدام الذي تطور في المقالات عن بنثام وكولريدج، ثم نُقِّح في الكتاب السادس من **المنطق**. وعندما يناقش دنيس طومبسون[44] نظرية مل عن الحكم بمبدأيها عن المشاركة والمنافسة، يخفق في دمج هذه المناقشة كجزء من منهج مل في الإصلاح[45]. ويؤدي به هذا الإخفاق إلى الكتابة عن نظرية مل عن الديمقراطية كما لو أن المنافسة والمشاركة جانبان ذوا أهمية في مفهوم مل عن غايات الحكم، ومقترنان بتقدم هذه الغايات. على أن مل نفسه يرفض فكرة أن الشكل المثالي

---

(42) توماس هير (Thomas Hare) (1806-1891): عالم سياسة بريطاني متخصص بإصلاح نظام الانتخاب. نشر أعمالًا كثيرة عن أحكام القضاء. كان من أعضاء حزب المحافظين [المترجم].

(43) لتحليل اقتراحات مل بشأن التقاليد وصلتها بالراديكالية الأكثر تبكيرًا، انظر: Rosen, *Jeremy Bentham*, pp. 183-199.

(44) دنيس فرانك طومبسون (Dennis Frank Thompson) (1940-): هو أستاذ فلسفة السياسة في كلية الفنون والعلوم وعالم سياسي وأستاذ بجامعة هارفرد وأستاذ السياسة العامة بمدرسة جون كنيدي. معروف بأعماله الرائدة في مجال أخلاقيات السياسة [المترجم].

(45) Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton: Princeton University Press, 1976), and C. L. Ten, «Democracy, Socialism and the Working Classes,» in: John Skorupski, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 374 ff.

للحكومة يمكنه أن يبقى بمعزل عن المجتمع. وكما سنرى في الفصل الرابع، تحول مل من النقاش التقليدي لأشكال الحكم من أجل التأكيد لمنهج الإصلاح من خلال تحويل طاقات الطبقة المثقفة في المجتمع. ويتناول طومبسون بعضًا من جوانب هذه المشكلة تحت عنوان «نظرية في التطور» تعتمد على كتاب **المنطق** لا على مقالات مل عن بنثام وكولريدج[46]. ومن تداعيات مدخل طومبسون هذا، أنه ينبذ وجهات النظر السابقة التي تتطرق إلى أن مل لم يكن يومًا ما ديمقراطيًا[47]. وهو يفعل ذلك بصورة جزئية لأن نظريته تقتضي أن تؤدي الديمقراطية دورها بوصفها غاية عزيزة المنال. وتخلص المقولات المعارضة لذلك، كمقولة ج. هـ. بيرنز[48] مثلًا، إلى أن مل ما اتبع قط وجهة نظر الرجل الديمقراطي، على الرغم من أن أفكاره السياسية كانت تتسم طوال حياته بالترابط[49]. وفي رأيي إن بيرنز أكثر فهمًا لموقف مل من طومبسون في ما يختص بمدى توجهه صوب الديمقراطية، وكيف كان أقل حماسة من بنثام الذي سبقه بجيل. على أن استنتاج بيرنز يحتاج هو الآخر إلى تثمين.

ما يجعل مل مترابطًا في آرائه السياسية منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر وحتى تصنيفه مؤلَّفه **التأملات** هو التزامه بمنهجه في الإصلاح الذي استمده من الفلسفة الراديكالية المبكرة، تلك التي نضجت في عبارات كتاب **التأملات**. وبينما حالف بيرنز الصواب في قوله إن مل ما اتبع قط وجهة نظر الرجل الديمقراطي، فربما كان يتعين عليه أن يضيف أنه ما من شيء في منهج مل الإصلاحي يمنعه من أن يفعل ذلك، ولا من أن يرفضه في نقطة أخرى.

---

(46) انظر: Thompson, pp. 136 ff.

(47) المصدر نفسه، ص 4.

(48) ج. هـ. بيرنز (J. H. Burns) (1921-2012): مؤرخ بارز للفكر السياسي ومذهب المنفعة العامة وهو الذي أشرف على تحرير أعمال جيرمي بنثام المجمعة [المترجم].

(49) J. H. Burns, «J. S. Mill and Democracy, 1829-61,» in: J. B. Schneewind, ed., *Mill; A Collection of Critical Essays*, Modern Studies in Philosophy (London: Macmillan, 1968), p. 328, and Robson, p. 224.

ما يجعل من الديمقراطية غايةً مطلوبة بالإصلاح هو رغبة الناس الصادقة في قبول ودعم بديل بعينه منها. وينبغي أن يُهيَّأ هذا البديل ليوائم المجتمع، لكن بأسلوب لا يدمر المكونات العديدة الأخرى للسعادة التي يطمح إليها المجتمع، وبعبارة أخرى، وكما وضح مل في كتاب **المنطق**، فإن نظرية الحكم هي عامةً فرع من فروع علم الاجتماع، ولا يعني هذا كما يذكر مل في سيرته الذاتية، إنكار أن كتاب **التأملات** يتكون من بيان تفسيري عن «أفضل شكل لدستور جماهيري» وأن ذلك يستدعي «نظرية عامة للحكم» (*CW*, I, p. 265). إلا أن مناقشة مل هذه ستكون قاصرة بشدة لو أن منهجه الإصلاحي لم يُصطَلح عليه مكوِّنًا أساسًا في مثل هذا البيان التفسيري، ولا سيما للنظرية نفسها. والتركيز ببساطة على وجهات النظر المختلفة لمؤسسات بعينها كأفضل وسيلة لتكريس السعادة قد يشبه نوعًا ما أخذ تعليقات ماركس على الدولة الشيوعية المستقبلية بوصفها نظرية كاملة التطور عن الحكم. ويحتاج المرء - في عرف مل - إلى أن يتفهم كيفية أداء المجتمع في زمن بعينه، ويستعمل منهج التوفيق بين وجهات النظر المتضادة ليرى أي الإصلاحات هي الممكنة، وبذا يصبح الإصلاح عملية تهيئة للوسائل لبلوغ الغاية من خلال جهد البشر وبراعتهم، وإغرائهم باقي أفراد المجتمع على رؤية الأمور من هذا المنظور. ومن دون هذا المنهج قد تغدو نظرية مل في الحكم محض تأمل عبثي، وعلى أفضل الأحوال صورة من الأفكار الطوباوية، ليس لها في السياسة الفعلية وثيق صلة. ويمكن لمنهج الإصلاح كما صيغ في كتاب التأملات، وكما فصلته المقالات عن بنثام وكولريدج والجزء السادس من كتاب **المنطق**، أن يُبقي على القضايا المحورية في عصر ما، حتى وإن اضطررنا لإرجاء الحلول العملية إلى مرحلة لاحقة من التطور في مجتمعات بعينها.

الفصل الرابع

علم النفس والشخصية
والشخصية القومية وعلم السياسة

1. علم الإثولوجيا

نعود الآن أدراجنا من دور المنطق والحقيقة بصفة عامة في أفكار مل، إلى الطريقة التي اقترب بها مؤلِّف مل المنطق من الأخلاقيات والمجتمع والسياسة. وهدفي في هذا الفصل هو استكشاف بعض نواح من مدخل مل إلى علم الاجتماع والسياسة، مع تأكيد مغزى الشخصية والإثولوجيا في هذا العلم. ويلي هذا الاستكشاف نبذة عن الكيفية التي طبق بها القضايا المنطقية المتعلقة بالشخصية، على مفهومه عن «أفضل تكوين نموذجي للحكومة» في مؤلفه **التأملات**، حيث كتب في إحدى النقاط:

«لا يمكن أن يكون هناك علم مستقل يتناول مسألة «الحكومة»، وكل التساؤلات التي تعالج البحث في أشكال الحكومة ينبغي أن تنهض بوصفها جزءًا من علم الاجتماع العام، وليس من أي فرع منه» (*CW*, VIII, p. 906).

هذا الإنكار المطلق لإمكان أن تكون الحكومة موضوعًا لعلم مستقل قد لا يحسم القضية[1] بالنسبة إلى دارسي نظرية ج. س. مل السياسية. وقد يصاب

---

(1) يمكننا تبيّن الجدّة في مدخل مل من حقيقة أن أولئك الذين صنفوا الفنون والعلوم في السابق جنحوا للنظر إلى السياسة بوصفها موضوعًا محددًا في دراسته. انظر عمل ديدرو (*Système figure des* =

المؤرخ للأفكار السياسية بالهلع عندما يكتشف أن الدراسة التقليدية لأشكال الحكومة منذ أفلاطون وحتى بنثام لم تعد ذات جدوى في تفهم السياسة. (CW, VIII, p. 876n).

أورد مل في كتاب المنطق فقرة ينتقد فيها بشدة الحالة التي كان عليها علم السياسة؛ إذ قارن دراسة الشؤون السياسية بتلك المتعلقة بالطب، قبل أن تُدرج الفيزيولوجيا والتاريخ الطبيعي كفروع من المعارف العمومية (CW, VIII, p. 875)، حيث كتب:

«ولهذا حاول طلاب السياسة أن يدرسوا علم الأمراض (الباثولوجيا) وعلم مداواة الجسم المجتمعي، قبل أن يرسوا القواعد الضرورية لفيزيولوجيته، كي يعالجوا المرض من دون أن يستوعبوا قوانين الصحة. وقد كانت النتيجة هو ما يحدث عندما يحاول الناس - حتى ذوو القدرة منهم -

---

= connaissances humaines) الذي أُدرج في دائرة المعارف الفرنسية (*Encyclopédie*)، وفيه عُدّت السياسة فرعًا من الفلسفة ذات الصلة بالأخلاقيات وفلسفات التشريع مشتركة في هذا مع الاقتصاديات، وظهر الموضوع في «الكريستوماثيا» لبنثام تحت بند علم الأخلاق الذي تم تقسيمه إلى الأخلاقيات الشخصية والأخلاقيات ذات الصلة بالدولة. وأُدرج تحت الفئة الأخيرة الحكم الداخلي والسياسة الدولية، مع تقسيم الأول إلى تشريعي وإداري، وتلا ذلك تقسيمات أكثر تفرعًا، ولم يُفرد لا ديدرو ولا بنثام فئة مستقلة بمُسمى علم الاجتماع. انظر إلى كلا القائمتين: Jeremy Bentham, *Chrestomathia*, Edited by M. J. Smith and W. H. Burston, The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983; [1817]), pp. 158 and 178 (following pages).

جانب بنثام الصواب حين نسب تأليف القائمة الأولى إلى دالمبير (D'Alembert) وليس ديدرو، وهو خطأ كاد يتكرر في كتابات بنثام. انظر التصحيح في: Jeremy Bentham, *«Legislator of the World»: Writings on Codification, Law, and Education*, Edited by Philip Schofield and Jonathan Harris, The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998), p. 58n.

إنني ممتن للأستاذ ديفيد آدمز والدكتور جون هوب ماسون لنصائحهما ومعاونتهما في هذه النقطة وما يتعلق بها. وكنقطة بداية بشأن مسألة علم السياسة، انظر: David Hume: «That Politics May Be Reduced to a Science,» and «Of National Characters,» in: *Essays, Moral, Political, and Literary*, Edited and with a Foreword, Notes and Glossary by Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Fund, 1985; [1748]), pp. 14-31.

كما سنرى، يستعمل مل بعض جوانب منهج هيوم لتأكيد الحرية، والاعتدال، والشخصية. على أن فكر مل يبدو بصورة مختلفة في تأكيده علم الاجتماع بأكثر من تأكيده علم السياسة، وفي لفتته الانتقادية في كتاب المنطق إلى طبيعة العلوم.

أن يتناولوا القضايا المعقدة قبل أن تؤسس حقائقها الأكثر بساطة وبداهية» (CW, VIII, p. 876).

انتقد مل وعلى نحو خاص هؤلاء الذين تحاشوا الدراسة المتأنية للتداعيات الشاملة في السياسة، واتجهوا رأسًا إلى تطوير المبادئ الشاملة والمبنية على تطبيق شكل واحد للحكومة على المجتمعات كلها وفي الأزمان كلها. واعتقد أن هذا النوع من التبرير وصم الموضوع بسوء السمعة، ولم يحقق إلا مغزى ضئيلًا حتى في مماثلته بعلم الطب، حيث قال: «لا أحد الآن يفترض إمكان وجود دواء مفرد يعالج الأمراض كلها، بل حتى معالجة المرض ذاته في كل أجهزة البدن وحالاته المختلفة» (CW, VIII, p. 877).

يستعمل العديد من المحللين تجربة مل في نقد أبيه جيمس مل لعمل ت. ب. ماكولاي **مقالة عن الحكومة** (*Essay on Government*) في عام 1829 والمجادلات التي تلته، دليلًا على شغفه بهذا الموضوع[2].

في نهاية المطاف كان موقفه مبنيًا على رفض المدخلين الكيميائي أو التجريبي لماكولاي، والمدخل الهندسي الذي سماه مدرسة بنثام (CW: VII, pp. LIV-LV; VIII, pp. 879-894). وعبّر مل بوضوح في **السيرة الذاتية** عن رفضه وجهتي النظر هاتين في سياق تقديمه المهم للفصول الرئيسة في الكتاب السادس من مؤلفه **المنطق**[3] (CW, I, pp. 167-169).

(2) *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's «Essay on Government,» Macaulay's Critique, and the Ensuing Debate*, Edited and Introduced by Jack Lively and John Rees (Oxford: Clarendon Press, 1978); Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, 2nd ed. (Basingstoke: Macmillan, 1987), pp. 133 ff, and John Skorupski, *John Stuart Mill*, Arguments of the Philosophers (London; New York: Routledge, 1989), pp. 269 ff.

(3) كتب مل: «وهكذا يتبين أن ماكولاي ووالدي قد أخطآ كلاهما، أولهما حين شبه المنهج الفلسفي في السياسة بالمنهج التجريبي البحث الخاص بالكيمياء. وإذا كان الثاني قد أحسن صنعًا في اتباعه منهجًا استدلاليًا، إلا أنه لم يحسن اختيار النمط الملائم من الاستدلال. وهو فرع الاستدلال من الفلسفة الطبيعية، واتبع بدلًا منه الطريقة الهندسية الصرف غير الملائمة، فهي - لأنها ليست علم سببية على الإطلاق - لا تتطلب أو تقر بأي تجميع للتأثيرات. ومن هنا شكل ذلك قاعدة لأفكاري عن الفصول الرئيسة التي نشرتها في ما بعد عن المنطق وعن علم الأخلاق» (CW, I, pp. 167-169).

على الرغم من أن مل قد تأثر بوضوح بهذه المجادلات، فإن الجدال ذاته لم يكن ليطرح الأسس الأعمق لتناوله السياسة[4]. وأُرسيت هذه الأسس أيضًا في الكتاب السادس من مؤلفه **المنطق** وكان أكثرها أهمية هو ما يتصل بعلم النفس والشخصية. ففي نظرية مل أصبحت دراسة الشخصية هي ما يكون هيكل علم الإثولوجيا الذي وصفه بقوله:

«وهكذا تكوّن ذلك العلم الذي أقترح أن يُطلق عليه اسم «الإثولوجيا»، أو علم الشخصية البشرية، وهو اسم مشتق من كلمة Ethos[5] التي تناظر على وجه التقريب مصطلح الشخصية في ما أستعملها هنا، فهي أقرب من أي كلمة أخرى في اللغة نفسها، وربما يكون الاسم - من ناحية التطور اللغوي - قابلًا للتطبيق على علم طبيعتنا العقلية والخلقية برمته، لكن إذا ما استعملنا مصطلح علم النفس (Psychology)، تعبيرًا سائغًا اعتدناه عن علم قوانين العقل البداهية، فسيؤدي علم الإثولوجيا دوره بوصفه علمًا عميقًا يحدد نوع الشخصية التي تنشأ في تناغم مع هذه القوانين العامة، تحت أي مجموعة من الملابسات الفيزيائية والخلقية. ووفقًا لهذا التعريف، فالإثولوجيا هي العلم المناظر لفن التعليم، في أعرض معاني هذا المصطلح، بما في ذلك تشكل الشخصية القومية أو الجماعية، فضلًا عن شخصيات الأفراد» (*CW*, VIII, p. 869).

لننظر في إيجاز إلى النقاط العديدة التي تثيرها هذه الفقرة، فليس من شك **أولًا** في الأهمية التي يوليها مل لعلم الإثولوجيا، وهو في فقرات كثيرة يجاهر بهذه الأهمية فيقول: «يمكننا تسمية علم الإثولوجيا بالعلم الحق للطبيعة البشرية»، أو يقول «الإثولوجيا هي المؤسس المباشر لعلم الاجتماع» (*CW*, VIII,

---

(4) كتب مل في السيرة الذاتية: «لو أنني سئلت عن منظومة الفلسفة السياسية التي أستبدلها بتلك التي نبذتها بوصفي فيلسوفًا، لأجبت: ما من منظومة، وإنما اقتناع راسخ بأن المنظومة الواقعية هي أمر أكثر تعقيدًا يحمل جوانب أكثر تعددًا مما تصورته مسبقًا، وأن مهمتها أن تمدنا، لا بمجموعة من الأعراف المثالية، وإنما من المبادئ التي يمكن أن تُستقى منها أعراف ملائمة تصلح في ظل أي ظروف» (*CW*, I, p. 169).

(5) Ethos: كلمة يونانية تعني الشخصية وتستخدم لوصف المعتقدات أو الأفكار الرائدة التي تميز مجتمعًا أو أمة أو أيديولوجيا [المترجم].

(p. 870 and 907) إلا أن هذه العبارات وإن كانت تعضد مغزى الإثولوجيا، يتعين علينا وضعها جنبًا إلى جنب مع الحقيقة التي يقرّ بها مل، وهي أن «الإثولوجيا علم ما زال في طور النشوء» (CW, VIII, pp. 872-873). ووفقًا لتعبير مل «بمقدورنا إذًا أن نؤسس علم الإثولوجيا على قوانين علم النفس، على الرغم من أنه لم يُنجَزْ إلا القليل في هذا الشأن، وأن هذا القليل لم ينسّق البتة لنشرع في هذا التأسيس» (CW, VIII, p. 873)، ويشير روبسون[6] إلى مل باعتباره عالم الإثولوجيا الأول والوحيد، إذ إن مل وإن اكتشف ذلك العلم ووضعه في محله اللائق بوصفه مفخرة علوم الاجتماع، إلا أنه لم يطوره قط، كذلك لم يفعل أي شخص آخر[7].

النقطة الثانية هي أن مل ربط الإثولوجيا بعلم النفس، وجعل وظيفة الأخير

---

(6) John Robson, «Civilisation and Culture as Moral Concepts,» in: John Skorupski, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 363.

(7) انظر: John M. Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, University of Toronto. Dept. of English. Studies and Texts; no. 15 (Toronto: University of Toronto Press; Routledge and K. Paul, 1968), p. 141,

يأتي البرهان على هجران مل للإثولوجيا بالأساس من: Alexander Bain: *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections* (London: Longmans, Green and Co., 1882), pp. 78-79 and 84, and *Autobiography* (London; New York: Longmans, Green, and Co., 1904), pp. 159 and 164,

اتبع كثير من المعلقين وجهة النظر هذه. انظر على سبيل المثال: Lewis Feuer, «John Stuart Mill as a Sociologist: The Unwritten Ethology,» pp. 86-110, and J. H. Burns, «The Light of Reason: Philosophical History in the Two Mills,» p. 8, in: John M. Robson and Michael Laine, eds., *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference* (Toronto; Buffalo, NY: University of Toronto Press, 1976); Nicholas Capaldi: «Mill's Forgotten Science of Ethology,» *Social Theory and Practice*, vol. 2, no. 4 (Fall 1973), pp. 409-420, and *John Stuart Mill: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 177-178; Bernard Semmel, *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue* (New Haven; London: Yale University Press, 1984), pp. 64n-65n, and Richard Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* (London: Atlantic Books, 2007), pp. 170-171 and 236,

تحدى وجهة النظر هذه عن هجر مل الإثولوجيا، انظر: Terence Ball: «The Formation of Character: Mill's «Ethology» Reconsidered,» *Polity*, vol. 33, no. 1 (September 2000), pp. 25-48, and «Competing Theories of Character Formation, James vs. John Stuart Mill,» in: Georgios Varouxakis and Paul Kelly, eds., *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, Routledge Innovations in Political Theory (London; New York: Routledge, 2010), pp. 35-56.

يقدم بال قائمة بأولئك الذين قبلوا قضية هجران الإثولوجيا، وستتم مناقشة موقف بال بصورة أكثر تفصيلًا في ما يلي. ومحاولة حديثة لتحليل فكر مل في الشخصية انظر: Robert F. Card, «Situationist Social Psychology and J. S. Mill's Conception of Character,» *Utilitas*, vol. 22, no. 4 (December 2010), pp. 481-493.

أن يضع حجر الأساس لقوانين العقل. ولم يكن العقل لدى مل قابلًا للاختزال إلى مجرد مادة، فقوانينه قابلة لاكتشافها من خلال الملاحظة والتجريب. وربط مل علم النفس بنظرية التداعي (Association) التي ابتكرها والده وبين في كتاب **الحواس والإدراك** (*The Senses & the Intellect*) (1855) وكتاب **الوجدان والإرادة** (*The Emotion & The will*) (1859)، وكتاب هربرت سبنسر[8] **مبادئ علم النفس** (*The Principles of Psychology*) (1855) (*CW*, VIII, p. 853n). وشكلت علاقة مل الوثيقة ببين منذ عام 1842 حتى وفاته قناة التواصل الرئيسة التي تطورت عبرها أفكار مل عن علم النفس والإثولوجيا. وإذا كان علم النفس هو «علم الملاحظة والتجريب»، فقد تم تناول الإثولوجيا كعلم استدلالي. ورسمت الإثولوجيا مسار عمليات قوانين العقل في توليفات متشابكة من الملابسات (*CW*, VIII, p. 870). كتب مل: «وبعبارة أخرى، فعلم الإثولوجيا الاستدلالي هو منظومة استنتاجات من علم النفس التجريبي» (*CW*, VIII, p. 872). وللتوصل إلى هذا الوضع طرح مل تعليقًا نقديًّا إضافيًا لمفهوم بيكون عن البديهيات، ذاكرًا أن مثل هذه القواعد النفسية يمكن ترسيخها من خلال الاستدلال وكذلك الاستقراء. وجانب بيكون الصواب، حيث تمسك بالاعتقاد أن الاستقراء يمضي من القواعد الدنيا إلى تلك الوسطى، ثم إلى القواعد العليا. ولم يترك بيكون مجالًا لاستكشاف قواعد جديدة من طريق الاستدلال، وقال مل إن بيكون وقع في هذا الخطأ لعدم معرفته بالعلوم الاستدلالية كالميكانيك، والفلك، والبصريات والصوتيات (*CW*, VIII, pp. 870-871).

النقطة **الثالثة** هي أن الإثولوجيا كما يراها مل، هي العلم المرتبط بفن التعليم؛ وإن لم يفصح عن كيفية الربط بين الإثولوجيا بوصفه علمًا والتعليم بوصفه فنًا، على الرغم من أن مل اعتاد التمييز بين الفن والعلم كي يطرح بعضًا من النقاط المهمة في عمله **المنطق**. فعلى سبيل المثال، حين انتقد ما سُمي

(8) هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (1820-1903): فيلسوف بريطاني ومؤلف كتاب الرجل ضد الدولة الذي طرح فيه رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها، وهو الذي صاغ مصطلح البقاء للأصلح. ساهم في ترسيخ مفهوم «الارتقاء» وأعطاه أبعادًا اجتماعية. يُعد واحدًا من مؤسسي علم الاجتماع الحديث [المترجم].

بالمنهج الهندسي لمدرسة بنثام، أشار إلى خطأه الأساس في تناوله الفن كما لو كان علمًا، وفي اعتقاده أن الفن قد يكون استدلاليًا (*CW*, VIII, p. 899)، واستمر مل قائلًا إن مثل هذا الخطأ لا يرجع إلى الجهل في التمييز بين الفن والعلم، وإنما يعود - افتراضًا - إلى الأسلوب الذي اتُّبع في ذلك التمييز.

كان للفن لدى بنثام الأولوية على العلم، فالفن هو الذي يحدد أي العلوم أو أي جوانبها المعرفية يجعلها صالحة للاستعمال[9]، ففن الطب مثلًا، يعتمد على علوم عديدة، كالتشريح، وعلم وظائف الأعضاء، والبيولوجيا، والكيمياء، والفيزياء... إلخ، لكنه يعتمد فحسب على جوانب هذه العلوم التي تؤدي دورًا في ذلك الفن. وبالمثل، قد يعتمد فن السياسة على جملة علوم وفنون، من علم الأخلاقيات إلى الإحصاء، أو من الاقتصاديات إلى القانون. والمهمة الرئيسة لمن يمارس هذا الفن هي الإحاطة بالغايات التي على هذا الفن أن يستهدفها، ومن ثم أن يعتمد على العلوم التي من شأنها التقدم بالفن ويطورها، ومن هنا فإن فن السياسة وعلمها يعتمدان على نطاق من الفنون والعلوم الأُخَر، ويؤديان دورهما في إسعاد البشر من خلال المبادئ المستقاة من هذه المجالات الأخرى.

يبدو مل - من حين إلى آخر - متقاربًا مع بنثام، فهو مثله يلح على الصلة الحميمة ما بين الفن والعلم، وإن وضّح منحه الأولوية للعلم على الفن، وكان نقده لمدرسة بنثام ينصب جزئيًا على هذه النقطة. تناول مل العلم أساسًا (ومن ثم استعمال الاستقراء والاستدلال) في **المنطق**، وإن لم يهمل الفن كما يتضح من الفصل الموجز والمهم من كتاب **المنطق** (*CW*, VIII, pp. 943 ff)، حيث كتب:

(9) على سبيل المثال كتب بنثام في: Bentham, *Chrestomathia*, p. 61.

«بقدر ما يسعنا التمييز بين الفن والعلم، يبدو الفن من بينهما هو الأولى بالذكر أولًا، فهو الأسبق والأكثر استقلالية من حيث قيمته، ومن ثم من حيث الجدارة بالاحترام، بقدر ما تتمثل هذه الجدارة في الاستعمال. أما قيمة العلم فتتمثل في تبعيته للفن، ومن حيث التأمل تتمثل قيمته في تبعيته للممارسة العملية. والفن - حينما لا يكون هو في حد ذاته غاية - هو الأقرب إلى الغاية من العلم، وبالرجوع إلى هذه الغاية أيًا كانت صلة العلم بها، نجده مجرد وسيلة لبلوغها».

«يطرح الفن لنفسه نهاية يتغيّاها، ثم يحدد هذه النهاية، ويناولها للعلم الذي يتلقفها ويحللها بوصفها ظاهرة أو نتيجة تستحق الدراسة، وبعد أن يتقصى العلل والأحوال المحيطة يعيدها كرة أخرى إلى الفن، مشفوعة بمبرهنة عن مجموعة الملابسات اللازمة لإنتاجها، فيفحص الفن آنذاك توليفة الملابسات هذه وما إذا كان أي منها في نطاق قدرة الإنسان أم لا، وما إذا كانت الغاية المستهدفة في حيز الإمكان أم لا. وهكذا، فإن المقدمة الوحيدة التي يعطيها الفن، هي المقدمة الأصيلة الرئيسة التي تؤكد إذا ما كان الوصول إلى الغاية مرغوبًا، ومن ثم يعير العلم للفن مقترحًا (مستقى من سلسلة من عمليات الاستقراء والاستدلال)، بأداء أعمال معينة لتبلغنا الهدف، ومن هذه المقدمات يخلص الفن إلى أن القيام بهذه الأعمال أمر مرغوب، وقابل للتطبيق على أرض الواقع، محولًا المبرهنة إلى قاعدة أو مبدأ» (CW, VIII, pp. 944-945).

مضى مل بعد ذلك إلى نقطة مهمة وهي: ما لم تكتمل أركان العملية العلمية كلها، فلا يمكن أن تُشَيَّد قواعد فن ما، فحتى لو اكتشف الإنسان عملية السبب والنتيجة في نطاق علم ما، فلا يمكن أن يتكئ عليها الفن المناظر لذلك العلم، فقد يكون وراء ذلك أوضاع سلبية هي التي منعت تحقق النتيجة (CW, VIII, p. 945)، وبذلك أعطى مل مكانة محدودة بعض الشيء للفنون المختلفة، ولا سيما تلك الخاصة بالعلوم الاجتماعية كالأخلاقيات والسياسة، بسبب الحاجة الملحة والدائمة إلى عودة العلوم ومراجعتها.

انتقد مل فكرة استخلاص الأقوال المأثورة العملية من خلال فن كالسياسة، لأن من شأنها عندئذ أن تكون ذات مردود علمي على الفهم أو فرض السلوك، فأي منزلة إذًا يمكن أن تتبوَّأها أقوال بنثام المأثورة؟ (التي نبع كثير منها من نظريته عن الدستور)[10]. وأيًا كانت الصفات التي يمتلكها

---

(10) Jeremy Bentham, *Constitutional Code: Volume 1*, Edited by F. Rosen and J. H. Burns, The Collected Works of Jeremy Bentham; 1 (Oxford: Clarendon Press, 1983; [1830]), and Frederick Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1983).

الحكام، يتعين أن نفترض أنهم في واقع الأمر يميلون إلى الحكم من أجل مصالحهم هم، وينبغي أن تصاغ النظم الدستورية حيث تقلص من الآثار الضارة لهذا الميل. وبالنسبة إلى بنثام، كانت حقيقة المصلحة الخاصة تدعم فن السياسة، وبعبارة أخرى، دنا فن السياسة من هذه الحقيقة العلمية واستغلها. كان من شأن مل أن يجادل: إذا كانت قاعدة المصلحة الذاتية هي المسببة للفعل في السياسة فإنها واحدة من أسباب عديدة تؤدي دورها في السياسة. ويتصرف الحكام كذلك على أساس العواطف والمشاعر الدارجة، ومزاج التفكير والفعل العام الذي يسود في المجتمع الذي ينتمون إليه، علاوة على الأحاسيس والعادات ومزاج التفكير الذي يميز الطبقة المعينة التي ينتمون إليها (*CW*, VIII, p. 891). وما من علم سياسة يمكنه أن يغفل هذه الأسباب وكثيرًا غيرها وراء أفعال الحكام. زد على ذلك أن الإنسان ليس بمقدوره أن يصل إلى مبدأ المصلحة الذاتية بمعالجة السياسة كفن. وبالنسبة إلى مل كانت الأسباب الكثيرة، إلى جانب مصلحة الذات، وسائلَ لجلب السعادة. لكن أن تتبوأ مصلحة الذات هذه المنزلة الرفيعة داخل فن ما، فإن هذا يعني إغفال دور أعمال الكرم والإيثار من السياسيين ودور الشخصية في السياسة بشكل عام. ويمكن ألا تتقلص أعمال الكرم والإيثار ببساطة إلى مصلحة الذات، ومن شأن هذا التقلص أن يحد من أهمية الشخصية.

من وجهة نظر مل، لم يولِ بنثام العناية الكافية للتفريق بين العلم والفن وحقيقة كل منهما، وعن هذا يقول مل: «إذًا فإننا نجد كل دعائم الفن وقواعده في مبرهنات العلم (*CW*, VIII, p. 947) وما يبقى للفن إذًا، هو ببساطة تحديد الغاية أو ما سماه هو «الغائية»، فلكل فن قاعدة أولى واحدة، أو مقدمة عامة أساسية، لا تؤخذ من العلم، وتؤكد أن الهدف كان مرغوبًا بحق. فعلى سبيل المثال يهدف فن الصحة إلى الحفاظ عليها، وفن الطب إلى معالجة الأمراض، وهكذا...» (*CW*, VIII, p. 949).

سيولي هذا الكتاب تأكيدًا كبيرًا على ثنائية نموذج الفن والعلم التي طرحها بنثام. وما يُحسب لمل، هو الاهتمام بالعلوم، حيث كان تركيز مؤلَّفه

المنطق على استيعاب عملية تشييد العلوم كلها ابتداءً من الفرضيات حتى البراهين بطريقة نقدية. ولم يُخَصّصْ للفن سوى فصل موجز في آخر كتاب المنطق، أضيف إلى طبعته الثالثة في عام 1851، في ما يعد أفكارًا جاءت متأخرة. شغل تطور العلوم بال مل، وكان ذلك هو الأمر السائد بين الفلاسفة والعلماء، وظهر في أطر متنوعة، وبدا أن تصنيف العلوم المتنوعة وتسميتها آنذاك، أكثر أهمية مما هو عليه اليوم[11]. كانت علوم جديدة إبان القرن التاسع عشر في طور الاستكشاف، في حين تبلورت بعض العلوم القديمة وأُقصيت أخرى، وشغلت الساحة أعمال العلماء العديدين وسيرهم المهنية، والمؤسسات العلمية. ولنأخذ كمثل، التهديد الذي تعرض له علما النبات والحيوان من جراء تصنيف السلالات والأنواع وفقًا للعلوم الداروينية[12] كعلم الأحياء الذي بدا عدم تقبله فكرة ديمومة مثل هذا التصنيف إلى الأبد. ويضارع ذلك في الأهمية تقوض صرح المسيحية بالمعنى الحرفي بالحقائق التي أرساها العلم؛ إذ تحدّت الجيولوجيا مثلًا الفترة الزمنية للخلق، واتضح عدم توافق التراتب الزمني للعديد من قصص الكتاب المقدس مع حقائق العلم والتاريخ. وكما سنرى، اصطلح مل على أن هذه العلوم ربما كانت أكثر أهمية من المصطلحات اللاهوتية في زعزعة أركان الفكر الديني. وإذ انتشر العلم وأقر بتسيّد المنطق، أُكرهت قبضة الدين في كثير من الصُّعُد على التراخي، وهو ما عكسه مل وشجع على تطوره.

أحل مل الفن في المنزلة الأدنى في العلاقة بينه وبين العلم، وكان من شأن الفنون الإنسانية والسياسية أن تُراجَع باستمرار، إذ أرسيت قواعد علوم النفس والإثولوجيا والاجتماع، إلا أن الفلاسفة الأخلاقيين المعاصرين يتخذون في ما

(11) انظر: Herbert Spencer, *The Classification of the Sciences: To Which are Added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte* (London: Williams and Norgate, 1864).

انظر أيضًا الهامش 17 في الفصل السادس في ما يلي.

(12) العلوم الداروينية (Darwinian Sciences) يُقصد بها العلوم التي تمخضت عن نظرية النشوء والارتقاء التي صاغها تشارلز داروين في كتابه الشهير **أصل الأنواع** (*Origin of Species*) في عام 1859، الذي أحدث انقلابًا في مفاهيم البشر [المترجم].

يبدو وجهة نظر تخالف موقف مل، إذ تكتب وندي دونر[13] (Wendy Donner): «لفلسفة جون ستيوارت مل الخلقيّة هيكل أساسي يوضحه كتابه منظومة المنطق وكتاباته الأخرى، ويمثل فن الحياة الدعائم لمعمار نظريته»[14]. وشأنها شأن الفلاسفة الأخلاقيين يبدو أن دونر تغفل الصلة بين العلم والفن في هذا السياق، على الرغم من أن بعضًا من الفلاسفة الأخلاقيين قد يقبل أن مناقشة «فن الحياة» نبعت من تمييز مل بين الفن والعلم[15]. وما يميلون إلى تجاوزه هو تفهم دور الأخلاقيات في سياق ثلاثة علوم: علم النفس والإثولوجيا والاجتماع (وعلوم غيرها بلا ريب).

وُصف التأكيد الجديد لفن الحياة لمل في الفلسفة الأخلاقية اليوم بمهارة وإسهاب في مقالة حديثة لديفيد فاينشتاين[16] (David Weinstein)، حيث يرسم ما ينظر إليه فهمًا يعوزه الترابط لوجهة نظر مل منذ عصر مل نفسه إلى يومنا، حيث جرت محاولات للتوفيق بين قواعد كانط مع حسابات المنفعة العامة. وبقدر ما فُسر فن الحياة بأنه يقود إلى تأكيد الأمان، والحرية، والحقوق، يتحدى فاينشتاين أولئك الذين يرون دائمًا أن مل يتمسك بهذه الحقوق كحرم مقدس لا يجوز انتهاك حرمته مطلقًا[17]. ومن منظور تطور العلوم وتحسنها يبدو الحفاظ على هذا الموقف مستحيلًا، وأن مل لم يفعل ذلك. وفي حين أن الحقوق الخلقية والعدالة يمكن أن تحظى بالأولوية ضمن الخلقية النفعية وأن الدارسين قد ينظرون إليها - وهم محقون - كأمر ثابت تقريبًا، فيتعين عليهم أن يتغيروا حتمًا بتغير علوم النفس والإثولوجيا والاجتماع.

---

(13) ويندي دونر (Wendy Donner): باحثة حاصلة على درجة الدكتوراه من تورنتو، ومجالات اهتمامها الفلسفة وأخلاقيات البيئة والفلسفة السياسية وحقوق المرأة [المترجم].

(14) Wendy Donner, «Morality, Virtue and Aesthetics in Mill's Art of Life,» in: Ben Eggleston, Dale E. Miller and David Weinstein, eds., *John Stuart Mill and the Art of Life* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011), p. 146.

(15) انظر: Ben Eggleston, Dale E Miller and David Weinstein, «Introduction,» in: Eggleston, Miller and Weinstein, eds., p. 3.

(16) David Weinstein, «Interpreting Mill,» in: Eggleston, Miller and Weinstein, eds., pp. 44-70.

(17) المصدر نفسه، ص 56.

2. الإثولوجيا بين علم النفس والتعليم

حلّ علم الإثولوجيا أو «علم تشكل الشخصية» لدى مل ضمن كتاب المنطق بين علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى. كانت الإثولوجيا كذلك هي العلم المناظر لفن التعليم. ومثلما رأينا، كان علم النفس في الأساس علمًا استقرائيًا، في حين كان علم الإثولوجيا في الأصل استدلاليًا يبسط الحقائق النفسية على عالم الشخصية وعلى ما سماه مل «الهوية القومية» (*CW*, VIII, pp. 861 and 869). وطبقًا لكوليني (Collini)، على الرغم من أن مل وماثيو أرنولد[18] (Matthew Arnold) انتقدا أخلاقيات العصر الفيكتوري[19]، تقاسما الافتراضات بشأن ملامح الشخصية التي استحوذت على الفكر الفيكتوري. فماذا عساها تكون هذه الافتراضات؟ كانت تتكون لدى كوليني من «الروادع الذاتية، والمثابرة، والجهد الخارق، والشجاعة في وجه المحن» والتأكيد على أداء واجبات المرء[20]. وبنى هذه الصفات على نحو خاص على كتابات صمويل سمايلز[21] (Samuel Smiles). وكي تصحّ أطروحة كوليني، فمن الضروري النظر إلى مل بوصفه أخلاقيًا من العصر الفيكتوري من طراز أو آخر. على أن مل لم يكن أخلاقيًا في تقاسم الافتراضات التي يعزوها كوليني إلى ذلك العصر، حيث كان منخرطًا بكليته في نشاط آخر يمكن أن نطلق عليه

(18) ماثيو أرنولد (Matthew Arnold) (1822-1888): شاعر وناقد وكاتب ومصلح تربوي إنكليزي. تنوعت كتاباته بين الأدب والتاريخ والسياسة واللاهوت والعلم والفن، وتركزت أعماله على وضع الإنسان الغربي المعاصر - تولى منصب أستاذ الشعر في جامعة أكسفورد (1857-1867) ووجه نقدًا لاذعًا إلى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع الإنكليزي [المترجم].

(19) Stefan Collini, Public Moralists: *Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 100-102,

انظر أيضًا: Janice Carlisle, «Mr. J. Stuart Mill, M.P., and the Character of the Working Classes,» in: Eldon J. Eisenach, ed., *Mill and the Moral Character of Liberalism* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998), p. 146, and H. S. Jones, «John Stuart Mill as Moralist,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, no. 2 (April-June 1992), pp. 288-289.

(20) Collini, *Public Moralists*, p. 100.

(21) المصدر نفسه، ص 100-101.

المنطق أو العلم[22] الذي ربما ترددت أصداؤه (أو لم تتردد) في الأخلاقيات الفيكتورية العامة.

كان لمشروع مل جذور أخرى ذائعة الشهرة، ينبغي أن نؤكدها هنا. ففي رفض الفلسفة للمنطق الأرسطي، تحولت الفلسفة الحديثة إلى علم النفس ليكشف لها عن الأصل في الإدراك البشري، وأفعاله وشخصيته، وكان المنبع الثرّ للتأملات التي تلت ذلك هو مؤلف جون لوك مقالة عن الإدراك البشري (*Essay Concerning Human Understanding*)، وكانت أعراف المحاورات التي ساهمت فيها مقالة لوك في محل القلب من عصر التنوير وموروثاته. وكي

---

(22) في عمل أكثر تبكيرًا لكوليني وآخرين، يبدو كوليني متفقًا - على نحو جزئي - مع الموقف المتخذ هنا، حيث كتب: «إن وجهات نظره إلى المنهج الفلسفي الذي يلائم دراسة السياسة يستحق من أجل ذلك إيلاءه العناية اللازمة بأكثر مما نحس - في حالات أخر - بنزوعنا إلى أن نخلعها على مثل هذه الشؤون. وفي واقع الأمر، فإن القضايا المنهجية والواقعية غالبًا ما تكون بالغة التداخل مع مسألة تشكل الشخصية، سواء الفردية أم تلك القومية، وهو ما يؤدي إلى النمط الشائع منها»، انظر: Stefan Collini, Donald Winch and John Burrow, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983), p. 130.

على كل حال، لم يكن مل رجل فكر بالمعنى الذي يورده جونز مقتفيًا أثر كوليني: H. S. Jones, *Intellect and Character in Victorian England: Mark Pattison and the Invention of the Don* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007), pp. 256 ff, Drawing on: Stefan Collini, *Absent Minds: Intellectuals in Britain* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), pp. 46-48,

لكنه ينسب هذه الصفة إلى مارك باتيسون (Mark Pattison) (1813-1884) (مؤلف إنكليزي وقس في الكنيسة الإنكليزية تولى عمادة كلية لنكولن في أكسفورد في عام 1861. اشتهر بقدراته التعليمية وتعاطفه مع طلابه واهتمامه بنظم التعليم. وساهم في كثير من الأعمال الأدبية والعلوم الاجتماعية ولا سيما المجتمع النسائي [المترجم])، معاصر مل. وبتطبيق تعريف المعنى الذاتي لرجل الفكر، نجده يشير إلى «التزام خاص بالبحث عن الحقيقة، والتدبر، والتحليل، والمناقشة التي غالبًا ما يتم توخيها كغايات في حد ذاتها»، وهي التي اتخذت في حالة باتيسون صيغة «المفهوم الأسمي للتعلم» (Wissenschaft) (تعني كلمة Wissenschaft بالألمانية كل دراسة علمية تتضمن البحث أو التعليم الممنهج، فهي تعني العلم، والتعلم، والمعرفة، وتقضي بأن المعرفة هي عملية دينامية يكتشفها الإنسان بذاته، ولا يتلقنها عن غيره. كان هذا المفهوم هو الأيديولوجيا الرسمية للجامعات الألمانية في القرن التاسع عشر حيث تؤكد وحدة التعليم مع البحث الذاتي من الطالب، وأنهما أساس نضج شخصية الإنسان [المترجم])، تلك الحرفة الأكاديمية التي انبثقت من ألمانيا، انظر: Jones, *Intellect and Character*, p. 260,

بمقدورنا أن نرى في مل شخصًا معارضًا - أي فيلسوفًا «سقراطيًا» (لا يعرف شيئًا) (من الأقوال المأثورة عن سقراط التي تعبّر عن «لا أدريته» قوله: «لا أعرف إلا شيئًا واحدًا، هو أني لا أعرف شيئًا» [المترجم])، وأبيقوريا - يؤمن بمعايير المسرة والألم - أكثر من كونه مفكرًا.

نستوعب استعمال مل لهذا الميراث الذي قرن علم النفس بالمنطق علينا أن نستكشف في إيجاز أفكار كاتبيْن استند إليهما مل في محاولته ربط علم النفس بالشخصية: وهما بنثام، وأبوه هو جيمس مل.

في مستهل مؤلفه **التعلم النافع**[23] (*Chrestomathia*) كرس بنثام جزءًا للمزايا العامة التي قد تُستخلص من التعليم علاوة على المنافع من معارف موضوعات بعينها وطبقًا لمناهج التعليم المحددة التي اقترح اتباعها. وإلى جانب إكساب الشخص المتعلم نصيبًا يلائمه من الاحترام العام، سرد بنثام أربع ضمانات يكفلها التعليم. كانت الأولى هي تحصينه ضد الضجر، وهو حالة ذلك الشخص الذي لا يعرف - في سعيه وراء ما يجلب له السرور - ماذا يصنع بنفسه... هو علة الأثرياء العاطلين، ولا سيما رجال الأعمال، تتلبسهم حال تقاعدهم[24]. كان داء الضجر لدى بنثام حالة خطرة لعلها تفضي إلى الاكتئاب وتدهور الصحة وربما الموت. وفي مؤلفه **مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع** (*An Introduction to the Principles of Morals & Legislation*) ذكر داء الضجر في سياق سمات الشخص الذي يعاني الألم لغياب كل أنواع المسرات أيًا كانت[25]. وفي الكريستوماثيا اقتبس باستفاضة من تأبين ورثاء الوجيه جون بيردمور (John Beardmore)، وهو رجل أعمال عصامي أحرز نجاحًا فائقًا وأتيحت له بعد تقاعده صنوف من المسرات الكفيلة بتجنب الألم. كان لدى بيردمور ملكات عديدة كونه رجل أعمال، وإلمام بالعديد من النوادر في مختلف الموضوعات، ويكثر من الترنم بالأغاني الخفيفة. ومثلما كتب راثيه «وُلد رجلًا إنكليزيًا قحًا»[26].

---

(23) Chrestomathia: يُقصد بها في الأصل مقتطفات أدبية مختارة تستخدم في دراسة لغة ما [المترجم].

(24) Bentham, *Chrestomathia*, p. 19, and Table I.

(25) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, An Authoritative Edition by J.H. Burns and H.L.A. Hart; with a New Introduction by F. Rosen; and an Interpretive Essay by H.L.A. Hart, The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1996; [1789]), p. 47n.

(26) Bentham, *Chrestomathia*, p. 22.

في الطبعة الأولى اقتبس بنثام من مقالة بمجلة (1 April 1814) *Monthly Magazine*، غير أن =

وعلى الرغم من ذلك ابتلى بيردمور بداء الضجر، وكما قال مؤبنه: «تقاطرت عليه سلسلة من الشرور، اشتملت على فقدان الشهية، ونزوع نحو العصبية، ووهن ذهني وجثماني، وقنوط وكآبة، وأرق، واضمحلال في طبيعته، وضيق في التنفس، والغم والألم، فالموت». وبصفته «رجلًا إنكليزيًّا قحًّا»، تحاشى بيردمور التعليم، ذلك الأمر الذي رأى فيه بنثام ما كان كفيلًا بإنقاذه. ما جذب بنثام لهذا الوصف لبيردمور ليس النبرة الروحانية (وإن كانت تعاطفية) في هذا الرثاء، وإنما اعتقاده أن غرس قيم فن التعليم يرتقي بالحالة النفسية لمن يتعلمون، وينجو بهم من الوهن ومن الأوضاع المهلكة التي يجلبها الضجر[27]. والضمانة الثانية التي يوفرها التعليم هو الحصانة ضد ما أطلق عليه «الشهوانية المفرطة». فالانغماس المفرط في الملذات الحسية يؤدي إلى التخمة ومن ثم إلى ضجر لا علاج له. والتعليم في عرف بنثام كفيل بإلزام المرء حد الاعتدال في سعيه وراء الملذات الحسية لحساب ما يمكن تسميته - في عالم ما بعد مل - «المسرات السامية». وطبقًا لتعبير بنثام «كلما ازداد تنوع صنوف المتع أمام الإنسان المثقف التي تتراءى له، وبالتبعية كلما ازدادت درجة نجاحه، والكمال الذي هُيِّئ له العقل كي يتلقى المسرات الروحية، ازدادت فرصة التحصن ضد الآلام التي تواكب الملذات الحسية[28]. أما الضمانة الثالثة

= ساوثوود سميث محرر نسخة الكريستوماثيا التي ظهرت في طبعة عام 1838-1843، اختار الوصف الأطول والأبلغ تصويرًا من مجلة (February 1814) *Gentleman Magazine*. انظر: Bentham, *An Introduction*, pp. xxiv and 425.

(27) لم يكن بنثام - بطبيعة الحال هو أول من يكتشف داء الضجر أو الملل (Ennui)، لكن لعله طور أفكاره من واقع كتابات هيلفيتيوس.

(كلود أدريان هيلفيتيوس (Claude Adrien Helvetius) (1715-1771): فيلسوف موسوعي فرنسي، وهو القائل بنظرية أن الناس جميعًا يولدون بقدرات متساوية ولكن ظروف التربية والتعليم تجعلهم متفاوتي القدرات، وأن كل نشاط عقلي صادر من الإحساس، ويعتقد أن المصلحة الذاتية هي الدافع وراء تصرفات البشر. من مؤلفاته عن الروح (1758) الذي أحرز نجاحًا لكنه تسبب له في مشكلات مع القساوسة المسيحيين الذين اعتبروه كتابًا في الهرطقة، وأحرقوه في شوارع باريس [المترجم])، إلا أنه وضع للموضوع إطارًا آخر. انظر: Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London: Routledge, 2003), pp. 82-96 and esp. pp. 93 ff.

(28) Bentham, *Chrestomathia*, p. 23, =

التي يكفلها التعليم فهي - كما يرى بنثام - عدم البطالة أو الانزعاج، فالذهن الخاوي لا يجلب لا مسرات ولا آلامًا ولا أي استشراف لأي منهما، ومن ثم يحلّ الضجر، فيسعى العقل بحثًا عن المسرات تحاشيًا لألم الضجر القتّال. وقد تتمثل هذه المسرات في رعاية الذات أو النشاط الاجتماعي أو غير الاجتماعي. ويميل السعي وراء مسرات الاهتمام بالذات إلى اللذات الحسية والمشكلات التي تواكبها كما أسلفنا. والتهذيب مفيد عمومًا، لكنه، كما يقول بنثام، هو أقل الأمور طبيعية[29]. والسعي وراء المسرات غير الاجتماعية، تلك التي يحصل عليها بإيذاء الآخرين، كثيرًا ما تواكبه ضغائن خبيثة، وأكد بنثام صنفين: ضغائن مباشرة وأخرى غير مباشرة تنجم عن خواء العقل، والأخيرة مرتبطة بصفة خاصة بالألعاب الرياضية، وقد تؤدي هذه الألعاب بين الأطفال إلى الغل والقسوة. ولدى الحديث عن التعليم للتخفيف من هذا الغل، يلوح أن بنثام قد توقع استحضار مل الشهير للتجارب في الحياة[30]. والضمانة الرابعة التي يكفلها التعليم هي ما سماها بنثام فرصة الدخول في علاقات طيبة مع صحبة

= كان بنثام - شأنه شأن مل - منتميًا إلى التقاليد الأبيقورية الحديثة التي تسلّم بصفة عامة بسموّ المسرات الفكرية على تلك الحسّية. انظر: Rosen, *Classical Utilitarianism*, pp. 15-28 and 166-184, معتقد في تحليله «المسرات السامية»، لم يختلف مل مع بنثام كما انساق بعضهم في تحليلهم، بل كان مبدأ المنفعة العامة لديه يتسع لمفهوم تصنيف أنواع المسرات وإحلال المسرات الفكرية مرتبة أرفع. أما اختلاف مل مع بنثام فيعود إلى إقحام الأخير للرواقية في الأعراف الأبيقورية (Rosen, *Classical Utilitarianism*, pp. 180-184) من أجل أن يستعمل تفسيره هو الخاص للأبيقورية ليجابه به كارلايل. لم يكتب مل في مؤلفه مذهب المنفعة العامة أنه من الأفضل لك أن تكون «سقراطيًا» راضيًا من أن تكون جلفًا بهيميًا راضيًا، وإنما «من الأفضل لك أن تكون «سقراطيًا» ساخطًا من أن تكون «خنزيرًا» خانعًا» (*CW*, X, p. 212).

(29) Bentham, *Chrestomathia*, p. 24.

(30) في فقرة لم تنل حظها من الشهرة كتب بنثام: «وهكذا تكون الحشائش الطفيلية الضارة من الأصناف كلها، بما في ذلك أكثرها سُمّية، هي النتاج الطبيعي للعقل الخاوي، وما من نظام في علم البساتين ذي فاعلية حقيقية يقوى على التخلص من هذه الحشائش، قدر إفعام التربة بأزهار من النوع الذي تلائمه - أكثر ما تلائمه - طبيعة التربة كي يزدهر، ولا يسعنا معرفة أي نوع من الزهور عساه يكون هذا إلا بالتجريب، وكلما اتسع التنوع الذي نأتي به، ازدادت فرصة أن يحالف النجاح تجربتنا (Bentham, *Chrestomathia*, pp. 24-25)، وهكذا فإن التعليم بمعناه العريض بمقدوره أن يسد الثغرات في الذهن الخاوي ويحل الأزهار محل تلك الحشائش السامة».

صالحة، أي صحية يجني منها المرء مسرة حاضرة لا ضرر منها، أو كسبًا مستقبليًا أو أمانًا أو كليهما[31].

استغرقت مناقشة بنثام لمزايا التعليم عدة صفحات، وقدم إطارًا لكتيّبه عن التعليم الذي ظهر في ما بعد، ونرى كيف أن تصويره لفن التعليم يدنو من معرفة مسبقة بالفيزيولوجيا وعلم النفس بُنيت كلها على مشاعر المسرة والألم، وبمقدورنا كذلك أن نرى أنه حين لمّح إلى الشخصية لدى نقاط عديدة كانت تلميحاته أساسًا منضوية تحت فئة علم النفس، ولم تكن جزءًا من علم مستقل أو متميز عن الشخصية.

بعد انتقاده المبكر لمدرسة بنثام في كتاب المنطق وغيره (*CW*, VIII, pp. 889 ff)، سلط مل تركيزه على العلم أكثر من الفن، وإن تقبّل توجه بنثام العام، إذ كان يرى أنه من دون علميْ نفس وإثولوجيا كامليْ النضج تمامًا، فإن فن التعليم وكما صاغه بنثام سيكون مفرطًا في بساطته، حيث سيغفل عناصرَ من العلم من شأنها أن تحدد المبادئ التي تحكم الفن، فمن منظور مل يولي تناول بنثام لقضايا الضجر أو العقل الخاوي أهمية مبالغًا فيها لهذه المسائل، في حين لا يقدّر مثلًا دور التاريخ والثقافة في التعليم حق قدره، ففن التعليم كما صوره بنثام قد لا يعالج كثيرًا من المشكلات، حيث إن العلوم التي يتكئ عليها ببساطة لم تكتمل، ويبدو أن بنثام أدى دورًا في إتاحة مخطط لمل سعى الأخير إلى استكشافه ونقده ومراجعته مراجعة شاملة.

اقتفى جيمس مل أثر بنثام في تأكيد فن التعليم كوسيلة لزيادة السعادة، ولعله كان أكثر تأثيرًا في ج. س. مل، إذ أرشده مباشرة إلى أهمية الشخصية والملابسات التي تحكم تطورها[32].

---

(31) المصدر نفسه، ص 25.

(32) James Mill: «Education,» in: *Political Writings*, Edited by Terence Ball, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1992; [1824]), pp. 139, 174 ff and 193, and «Review of: *A New View of Society: or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice. By one of His Majesty's Justices of Peace for the County of Lanark. Essays First and Second*, Robert Owen,» *The Philanthropist*, vol. 3 (1813), pp. 93-119, esp. 97.

في الحساب الختامي، انتقد ج. س. مل بنثام بعنف في كتاباته المبكرة لإهماله دور الشخصية وكذلك الهوية القومية (CW, X, pp. 8-9, 99 and 105).

كان عمل جيمس مل البارز في **التداعي** (*Association*) في علم النفس هو المنبع الثاني المباشر في تشكيل مفهوم مل عن علم النفس وربما الإثولوجيا[33]، حيث كتب مل فى سيرته الذاتية:

«كان معتقد جيمس مل الأساس في علم النفس هو أن الشخصية الإنسانية تشكلها الملابسات، من خلال قاعدة التداعي الشاملة والاحتمال اللامحدود للتحسن الذي يعقبه في الظروف المعنوية والثقافية للإنسان بالتعليم. ولم يفُقْ أي معتقد آخر هذا المعتقد أهمية أو رغبة في تأكيده. ومن سوء الطالع أنه ما من معتقد أكثر تناقضًا من الميل السائد للتأمل منذ عصره وإلى يومنا هذا» (CW, I, pp. 109-111).

يبدو من هذه الفقرة أن مل قد تعرف إلى أن «التداعي» في علم النفس لدى أبيه لم يكن مقبولًا بوصفه جزءًا من القيم الأخلاقية الفيكتورية العامة أو من الاتجاه العام للدراسة الأكاديمية أو العلمية، إلا أنه أكده تأكيدًا عظيمًا بوصفه علمًا يضع حجر الأساس لعلم الاجتماع. وأقر مل بوجود تقاليد عريضة في مجال «علم نفس التداعي» وجذوره الأصلية في كتابات هوبز ولوك (مع إيماءة من بعيد إلى أرسطو كونه سلفًا تاريخيًا له)، وكذلك في أعمال ديفيد هارتلي، وجون غاي (John Gay) وجوزيف بريستلي (Joseph Priestley) وإراسموس داروين[34] (Erasmus Darwin)، وتوماس براون (Thomas Brown) (CW, XXXI,

(33) James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Edited with Additional Notes by John Stuart Mill, New Edition with Notes Illustrative and Critical by Alexander Bain, Andrew Findlater and George Grote, 2 vols. (London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1869).

(34) إراسموس داروين (Erasmus Darwin) (1732-1802): هو جد العالم الإنكليزي الأشهر تشارلز داروين صاحب نظرية النشوء والارتقاء. كان من أكثر شخصيات التنوير الإنكليزية مرحًا وحيوية، وأدق فيزيائي في إنكلترا - كان مخترعًا وفيلسوفًا طبيعيًا وعالم نباتات، وشاعرًا، ورجل مجتمع بارزًا ونابهًا وناقدًا أدبيًا. كان يبجل العلم والسياسات الراديكالية والمخترعين والعلماء والمتمردين الأميركيين والثوريين الفرنسيين باعتبارهم أبطال عصر جديد [المترجم].

(pp. 97-99. كان مل يعتبر أباه «باعث الحياة والمؤسس الثاني للمبدأ»؛ إذ كتب: «عندما يحل زمن كتابة تاريخ الفلسفة والأدب في هذا القرن وكما ينبغي له، سنجد قلة من الأسماء تستحق منزلة كالتي تبوّأها جيمس مل» (CW, XXXI, p. 99). وبعد جيمس مل تحقق تقدم ملموس على يد بين في مؤلَّفيه **الحواس والفكر**، و**العواطف والإرادة**[35]. وأعلن مل في جملته الاستهلالية في تعليقه على هذين العملين في دورية أدنبره (*Edinburgh Review*) في عام 1859 من دون أن يحدد شخصيات: «عاد صولجان علم النفس إلى جزيرتنا (أي بريطانيا) من دون أدنى شك» (CW, XI, p. 341). وفي هذا التعليق، ومع ضمانة مالية بمبلغ 100 جنيه استرليني، اتفق هو وغروت مع الناشر «باركر» على نشر **العواطف والإرادة**. وعضد مل بكل قوة عمل بين وعدّه عملًا نفيسًا وامتدادًا لأعمال أبيه[36]. وكما يرى روبسون (CW, XXXI, p. XIX)، كانت تلك خاتمة غزوات مل ومشروعاته الفكرية في مجال «علم نفس التداعي»، حيث أنتج في عام 1869

---

(35) Alexander Bain: *The Senses and the Intellect* (London: John W. Parker and Son, 1855), and *The Emotions and the Will* (London: John W. Parker & Son, 1859).

(36) في آب/ أغسطس 1843 كتب مل إلى كونت: «أحرزنا لفلسفتنا المشتركة نصرًا مؤزرًا، فهو ذلك الخاص ببين «الصغير»»، وأردف مل - بعد إقراره بمعاونة بين له في مؤلفه **المنطق** (CW, XIII, pp. 594-595) «إنه بحق نِعم المفكر». وبعد عام، في تشرين الأول/ أكتوبر 1844، كان مل أكثر حماسة في إعجابه ببين وتقديره لأهميته في إرث الفلسفة الوضعية المشترك الذي أمل هو وكونت أن يخلّفاه. كتب مل لكونت: «إذا قدر لي أن أقضي نحبي غدًا، فإنني لا أرى من أثق في أنه سيخلفني سوى بين» (CW, XIII, p. 638). وبشأن دقته في حدسه في رفع بين راية الفلسفة الوضعية من بعده، انظر: Bain, *Autobiography*, pp. 45, 145-146, 153-154, 156-159, 194 and 202.

سُجّلت محاولات بين لإرجاء نشر مراسلات مل - كونت باللغة الفرنسية في: Martha S. Vogeler, «Comte and Mill: The Early Publishing History of their Correspondence,» *Mill Newsletter*, vol. 11, no. 2 (1976), p. 20,

ولصورة أشمل انظر: Charles D. Cashdollar, *The Transformation of Theology, 1830-1890, Positivism and Protestant Thought in Britain and America* (Princeton: Princeton University Press, 1989), p. 21,

الذي يبدأ بالعلاقة بَين بين ومل وكونت. وقدّر مل كذلك كثيرًا كتاب سبنسر مبادئ علم النفس، انظر: Herbert Spencer, *The Principles of Psychology* (London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1855).

إلا أنه لم يتناوله بالحماسة نفسها التي اختص بها عمل بين: CW: XI, p. 342n, and VIII, p. 853n.

طبعة جديدة من عمله **تحليل**[37] (*Analysis*). كانت مساهمة مل جدّ عظيمة، تمثلت في مئات عدة من الصفحات (*CW*, XXXI, pp. 95-253) تحتوي على ملاحظات وتعليقات شاملة على نص أبيه، علاوة على مقدمة تعريفية بالطبعة الجديدة.

3. دور الإثولوجيا في كتاب المنطق

إذا ما عرضنا طبعات التحليل وأعمال بين وسبنسر، وأعمال مل الأخرى مثل **تحليل فلسفة السير وليام هاملتون** (*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*) (1865) (*CW*, XI)، فلن يفوتنا أن نلاحظ قلة الإشارات الواردة عن الشخصية، وعدم ورود إشارات البتة (بقدر ما أحصيتُ أنا) إلى الإثولوجيا بوصفها علمًا، على الرغم من أن بعضًا من الأفكار المعنوية المطروحة للنقاش يكاد يصرخ طلبًا لنوع من التأصيل لهذا العلم الجديد، وإذا كان هذا التغاضي من مل وزملائه دليلًا على تخليه عن مشروعه لتأسيس علم الإثولوجيا برمته (أي استكشاف قواعده وقوانينه العامة)، فلعل هناك سببًا آخر وراء هذا التخلي الظاهري، وهو أن الإثولوجيا لا تنتمي بوصفها علمًا، لا إلى علم النفس ولا إلى الميتافيزيقا، وإنما - إذا توخينا الدقة - إلى المنطق. فلنبدأ - كي نتفهم هذه العبارات - بالتحقق أولًا من المكانة التي بوّأها مل للإثولوجيا في كتابه **المنطق**، حيث كان علم النفس في البداية (أو علم الذهن كما سماه مل) (*CW*, VIII, p. 851) فرعًا من علم طبيعة الإنسان. وقارن مل هذا العلم بعلم الفلك وعلم موجات المد والجزر في البحار، وتحقق من أن علم طبيعة الإنسان مثله مثل علم الفلك قبل التقدم الحديث فيه، ومثل علم موجات المد والجزر في عصره. كتب مل: «إن الظواهر التي يتناولها هذا العلم، وهي الأفكار والأحاسيس وأفعال الإنسان، جديرة بأن تبلغ بهذا العلم حد الكمال، إذا مكّنتنا من التنبؤ كيف سيفكر الفرد، ويحس ويتصرف طوال حياته، بمثل درجة التيقن التي يمكّننا بها علم الفلك من التنبؤ بمواقع الأجرام السماوية وما يلمّ بها من خسوف وكسوف» (*CW*, VIII, p. 846).

---

(37) Mill, *Analysis of the Phenomena*.

أقر مل بأن علم النفس بدأ يشغل - أو يكاد - هذا الموقع الرفيع بوصفه علمًا تنبؤيًا. ففي أحسن الأحوال تكوّن كثير من علم النفس من قوانين تجريبية جُمعت بوصفها نتيجة منطقية دونما قيمة تنبؤية كبيرة.

يبدو أن علم النفس قطع خطوات عظيمة في تبيان كيفية عمل العقل، ابتداءً من استشعار المصادر الخارجية بالحواس وصولًا إلى توصيف الأفعال الإرادية. مع ذلك، فإن قيمته التنبؤية محدودة جدًا، ويرجع ذلك في جزء منه إلى تأثير ما أطلق عليه مل «المدرسة الألمانية في تأمل الميتافيزيقا»، وهو ما ضلّل مفكرين مثل أوغست كونت (*CW*, VIII, p. 859).

عند محاولة التنبؤ كيف سيتصرف الإنسان تحت ظروف معينة، يضطر المرء في أغلب الأحيان إلى اللجوء إلى القوانين التجريبية التي لا تحوي سوى النزر اليسير من الحقائق العلمية (*CW*, VIII, p. 862). وطرح مل مثالًا لذلك، وهو أن شخصية كبار السن تميل إلى الحذر، في حين يتّسم الشباب بالتهور. مع ذلك فإن العامل السببي الذي يؤدي إلى ازدياد الاحتراز ليس هو تقدم العمر، لكنه الخبرات الحياتية التي تميل إلى التخوف وقلة الثقة، فالمسنّ الذي يفتقر تمامًا إلى مثل هذه الخبرات قد يتصف هو الآخر بالطيش، والفتى الذي عركته هذه الخبرات قد يغدو حذرًا جدًا. وطبقًا لكلمات مل «فالحقيقة العلمية إذًا ليست هي هذه القوانين التجريبية، بل القوانين السببية هي التي تفسرها» (*CW*, VIII, p. 862).

للقوانين التجريبية لدى مل وزنها، حيث تعكس الحكمة العامة المستمدة من الحياة المعتادة (*CW*, VIII, p. 864)، وغالبًا ما تتضمن قيمة تنبؤية عند تطبيقها على حالات مماثلة. فكبار السن مثلًا حذرون غالبًا، بينما سمة الشباب الاندفاع والتهور. لكن إذا ما طُبقت هذه الحقيقة على مجتمعات أو أجيال مختلفة في المجتمع نفسه فإنها تخفق في أن تمثل قيمة علمية أي تنبؤية. وتوصل مل إلى هذه الخلاصة بالتحقق من أن الجنس البشري ليست له سمات شخصية عامة، وإنما هناك قوانين شمولية لتكوّن الشخصية (*CW*, VIII, p. 864)، ومن ثم مضى ليرسم خطوطًا لعلم الإثولوجيا المناط به استكشاف قوانين تكوّن الشخصية

وتفسيرها والمكونات الاسمية لعلم الإثولوجيا، فالمقصود منه أن يكون استدلاليًا أكثر من بنائه على العلم التجريبي، والشخصية قد تتبدل بوصفها جزءًا من العلم، فعلى سبيل المثال، بازدياد المساواة بين الرجل والمرأة ستتغير شخصية كليهما.

في خلال تحققه من أن الجنس البشري ليست له سمات شخصية شمولية، وإنما هناك قوانين شمولية هي التي تشكل الشخصية، بسط مل مراجعته النقدية لتطبيقات والده وبنثام المحدودة على علم النفس لتشمل الشخصية والمجتمع. وتقف الإثولوجيا منطقيًا بين علم النفس وعلم الاجتماع، حيث يمتنع اتخاذ القواعد السيكولوجية المبنية على أساس تجريبي لوضع أساس علم الاجتماع. وأدى تقسيم الفئات سيكولوجيًا إلى المعنيّة بالذات والمعنيّة بالغير كما طبقها بنثام وجيمس مل، إلى منهجين مختلفين حددا الحقائق النفسية التي تعزز هذه النظرية. والمفترض أن الحكام يراعون في حكمهم مصالحهم الذاتية ويحتاج الأمر إلى كبح جماحهم بنظام تمثيل نيابي.

مضت معالجة مل للحكومة الممثلة نيابيًا في كتاب **التأملات** كما سنرى، إلى وصف يختلف كلية بشأن الشخصية في مجال السياسة؛ إذ كان اعتقاده أن بعضًا من المجتمعات لم يتقدم بما فيه الكفاية حتى تتبع نظام التمثيل النيابي بنجاح، وانعكس ذلك على قوانين تشكل الشخصية، وهي رؤية تعاكس رؤية والده وبنثام. فبالنسبة إلى بنثام، قد تتبع أي دولة نظام الحكم النيابي. وهكذا ابتكر مل الإثولوجيا لحل مشكلة منطقية بربط علم النفس، ولا سيما «التداعي السيكولوجي» بالعلوم الاجتماعية والتعليم. وإذا لم تكن الإثولوجيا قد أُسست كعلم استدلالي، فإنها مكنت مل من أن يتحقق من بطلان مقولة إن الجنس البشري يتقاسم قواعد نفسية شاملة، يمكن أن يُشيَّد عليها علم الحكم. ولا يعنينا هنا مدى صواب مل في تحققه هذا، لكن تعنينا حقيقة أن الإثولوجيا مثلت لملٍ قاعدة منطقية ليصحح عبارات سابقة صاغها والده وبنثام، لكن عبر طريق خطّه والده أولًا.

4. هل تخلى مل عن الإثولوجيا؟

تتمثل وجهة النظر القياسية عن عمل مل في الإثولوجيا المستمدة عادة من كتاب بين عن سيرة حياته، في أنه خطط كي يشفع عمله **المنطق** بمؤلَّف عظيم في علم الاجتماع، تحتل الإثولوجيا محل القلب منه. ووفقًا لبين، سرعان ما ألفى مل نفسه غير قادر على إكمال هذا العمل، فعاد بدلًا من ذلك في عام 1845 إلى الكتابة في الاقتصاد السياسي[38]. على أن مل لم يفقد مطلقًا شغفه بالإثولوجيا. ففي رسالة منه إلى بين، حررها في عام 1859 لدى انتهائه من مقالته **عن الحرية**، وفي أثناء كتابته عن **مذهب المنفعة العامة**، استجاب بإيجابية لكتاب بين المقترح عن «فراسة الدماغ»[39] والشخصية، فقال: «أتوقع أن أتعلم منه الكثير، وأن يعينني في ما سأكتبه في ما بعد عن الإثولوجيا، ذلك الموضوع الذي كثيرًا ما شغفت بالعمل فيه، في شكل مقالات على أقل تقدير، بيد أنني ما وجدت نفسي قط قادرًا على ذلك» (*CW*, XV, p. 645). كان من شأن مل أن يساعد جيل المستقبل بشرح ما عساه يكون تهيئة كافية له، لكن إذا كان مل قد تحول عن دراسة وافية عن الإثولوجيا في بواكير أربعينيات القرن التاسع عشر، فمن الواضح أنه لم ينكر أهميتها بوصفها مفهومًا في أواخر العقد الخامس وفي العقد السادس منه.

فسر المحللون موقف مل بشأن الإثولوجيا تفسيرًا مختلفًا، بنوه على هذه المادة وما يتعلق بها، حيث تطرق كابالدي (Capaldi) على سبيل المثال إلى أنه فيما تحول مل إلى كونت بغية فلسفة التاريخ فإنه اتبع الإثولوجيا ليظل وفيًّا لفكر أبيه عن «التداعي السيكولوجي» وليمده إلى عالم علم الاجتماع[40]. ووفقًا لرؤية كابالدي، أخفق مل في معرفة أن الإثولوجيا والتداعي السيكولوجي في طموحهما إلى إنجاز شرح واف، لم يكونا متوافقين مع «الجدلية الراديكالية

---

(38) انظر: Bain: *John Stuart Mill*, pp. 78-79 and 84, and *Autobiography*, pp. 159 and 164.

(39) علم فراسة الدماغ (Phrenology): هو علم دراسة الشخصية والقدرة العقلية استنادًا إلى شكل الجمجمة [المترجم].

(40) Capaldi: «Mill's Forgotten Science,» and *John Stuart Mill*, pp. 167-168.

الحرة» في مقالة عن الحرية. وما إن فعل حتى هجر أي محاولة لتأسيس علم عن الإثولوجيا[41]. كان فشل مل في ابتداع علم الإثولوجيا - في رأي كابالدي - يهدف إلى تبرئة ساحته من التزامه الحميم بالحرية والاستقلالية.

رفض بال (Ball) وجهة النظر السائدة بأن مل قد هجر الإثولوجيا، ويؤكد أنه في حين لم يكتب مل البتة كتيبًا عن الإثولوجيا، كتب أربعة أعمال يربطها معًا برباط وثيق اهتمامها جميعًا بالإثولوجيا[42]. وهذه الأعمال: **السيرة الذاتية**، و**إخضاع النساء**، و**تأملات في الحكم النيابي**، و**مقالة عن الحرية**. ووفقًا لرأي بال، تهتم **السيرة الذاتية** و**إخضاع النساء** بالتحولات والإصلاحات المحتملة في شخصية الإنسان الفرد في السلالة البشرية السابقة في العمل الأول، ونصف البشر في العمل الثاني. ويتناول كتاب **التأملات** التعليم المدني، وبعبارة أخرى تشكل الشخصية المدنية، وتُكرس **مقالة عن الحرية** لتكوين الشخصية الفردية القوية[43]. ويقول بال: ساهم مل بعمق وبصورة ستُذكر له دائمًا في علم تكوين الشخصية، على الرغم من أنه لم يحرر مطلقًا كتيبًا ممنهجًا عن الإثولوجيا[44].

هناك كثير مما يوصي به في رؤية بال عن مساهمة مل في الإثولوجيا. فعمل مل يؤمّن على مقولة إن إخفاقه في تأسيس علم الإثولوجيا لا يعني أنه هجرها. وفي الواقع، يبين خطابه إلى بين الذي اقتبسنا منه آنفًا، أن شغفه بالإثولوجيا بقي حتى في وقت كتابته **مقالة عن الحرية**. زد على ذلك أنه، إذا كان مل قد بدل وجهة نظره بعيدًا من الإثولوجيا بصورة جوهرية، كان متوقعًا أن يلفت إلى هذه التغيرات في الطبعات اللاحقة من كتاب **المنطق**.

في ما يخص عبارة كابالدي عن إخفاق مل في ابتداع علم الإثولوجيا، فيلوح أنه قد خلط بين مشكلة في المنطق وأفكار سياسية وربما ميتافيزيقية.

---

(41) Capaldi, *John Stuart Mill*, pp. 175 and 177-178.

(42) Ball, «The Formation,» p. 27.

(43) المصدر نفسه، ص 27.

(44) المصدر نفسه، ص 27.

وناقش أن مل قد أراد أن يستحدث علم الإثولوجيا ليعدل من الطريقة التي استخدم أبوه وبنثام بها علم النفس ليؤدي دورًا في فن السياسة.

عظّم مل دور العلم، وبدا أنه يقلص من قدرة الفن. على كل فإن كابالدي يرى إثولوجيا مل ببساطة امتدادًا للتداعي السيكولوجي لدى جيمس مل. وفضلًا عن ذلك، يتخذ كابالدي من استحداث علم اجتماع مبني على الإثولوجيا إنكارًا للحرية الفردية من خلال إنكار الإرادة الحرة، غير أن مل نفسه ألح على أن الحتمية[45] في الفلسفة تتوافق تمامًا مع الحرية الفردية (كما صنع معظم الفلاسفة تقليديًا منذ هوبز ولوك وحتى مل). وأدى خوف كابالدي من أن يفضي الهيكل التراكبي المتماسك للعلوم الإنسانية إلى قاعدة تسلطية ضد الحرية الفردية يرسيها خبراء في هذه العلوم، إلى فشله في التعرف إلى طموحات مل في الإثولوجيا وعدم تردد أصداء من فكر مل لديه.

5. الإثولوجيا السياسية

لنعد الآن أدراجنا إلى مفهوم مل لدراسة السياسة والحكم، وننظر في أسسه. حللنا في ما مضى الأهمية التي أولاها مل لعلم النفس والإثولوجيا وعلاقتهما المتبادلة، كما رأينا لماذا انتقد مل منهج «مدرسة بنثام». وبمعرفتنا بمفهوم العلم والعلاقة بين الفن والعلم لدى مل يبقى لنا أن نتصور كيف اعتقد مل إمكان استكشاف علم عن المجتمع ووضع قواعد له.

على الرغم من أن مل كان مقتنعًا بأن علم الاجتماع (السوسيولوجيا) علم مبني على الاستدلال، عدّ أن مثل هذا العلم أعقد من أن يُرسي - كعلم الهندسة - بضع مبرهنات قليلة تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان. وليست مادته وحدها هي المعقدة، وإنما من الصعوبة أيضًا الحصول على كثير من هذه المادة من مجتمع يجدي معه التنبؤ. وعلى أي حال فقد يكفي العلم

(45) الحتمية (Determinism): مذهب يقول إن أفعال المرء والتغيرات الاجتماعية هي ثمرة عوامل لا سلطان للمرء عليها [المترجم].

بذلك للتحقق من أي الاتجاهات هي المجدية وأيها ستؤذي المجتمع، حتى وإن لم تؤدِّ إلى تنبؤات عمومية تصحّ في الأزمان كلّها وللمجتمعات كلها، أو حتى في أزمنة مختلفة في المجتمع نفسه. (CW, VIII, pp. 898-899). ووفقًا لكلمات مل:

«إن علم الاجتماع الاستدلالي لن يرسي مبرهنة تؤكد بصورة عامة النتيجة الناجمة عن سبب ما، لكنه سيعلمنا كيف نضع الإطار لمبرهنة صحيحة طبقًا لظروف حالة بعينها. وهو لن يضع أيدينا على قوانين المجتمع العامة، لكنه سيزودنا بوسائل تحديد ظواهر مجتمع ما من عناصر أو بيانات محددة عنه» (CW, VIII, pp. 899-900).

ركز مل على أحد الفروع المستقلة من علم الاجتماع، يحوي ملامحَ أكثر شمولية وريادة من الفروع الأخرى (CW, VIII, p. 905). وسمى هذا الفرع «الإثولوجيا السياسية» أو «نظرية العلل» التي تحدد طراز الشخصية المنتمية لشعب أو لعصر ما (CW, VIII, p. 905). وعول تعويلًا عظيمًا على الإثولوجيا السياسية في علم الاجتماع، ولا سيما في ما يتعلق بتطور أشكال الحكم وسمات الحكام[46]. وبدلًا من النظر إلى أنظمة حاكمة بعينها تحددها قواعد

---

(46) وفقًا لما كتبه مل (CW, VIII, p. 905): «لا بد من أن تبدو قوانين الشخصية القومية أو الشخصية الجماعية هي المرتبة ذات الأهمية الفائقة بين قوانين السوسيولوجيا، فالشخصية التي تتشكل تحت أي أوضاع اجتماعية هي - في المقام الأول وفي حد ذاتها - أكثر الظواهر إثارة للشغف بما يمكن أن تعبّر عن حالة المجتمع. وهي - ثانيًا - حقيقة تدخل بصورة كبيرة في إنتاج الظواهر الأخرى كلها، وفوق كل ذلك فالشخصية، أي آراء الناس، ومشاعرهم، وعاداتهم، على الرغم من أنها نتاج حالة المجتمع التي تسبقها للوجود، فهي بدرجة كبيرة من الأسباب في حالة المجتمع التي تتبعها، وهي القوة التي تتماهى فيها معًا كل ظروف المجتمع الموضوعة من قوانين وعادات مثلًا. ويتجلى هذا في أن العادات، والقوانين بالدرجة ذاتها، تؤثر تأثيرًا مباشرًا في عواطف الجماهير نحو السلطات الحاكمة، أو في حالة الرأي والمشاعر القومية في تحديد شكل الحكومة وتكوين شخصية الحاكم. وبطبيعة الحال، فإن هيوم هو سلف له أهميته في الكتابة عن الشخصية القومية»، انظر: Hume, «That Politics May Be Reduced,» pp. 197-215.

انظر: Georgios Varouxakis: «National Character in John Stuart Mill's Thought,» *History of European Ideas*, vol. 24, no. 6 (1998), pp. 375-391, and *Mill on Nationality*, Routledge/PSA Political Studies Series; 3 (London; New York: Routledge, 2002), pp. 54 ff.

فاروكساكيس هو أحد المحللين الحديثين القليلين الذين قدروا إنجاز مل عن مغزى الشخصية =

معينة (كما في تمجيد مونتسكيو للحكم الملكي والخوف من الدكتاتورية)، أو تحدد ملامح المجتمع ككل (كما في حكم الأقليات أو الديمقراطية أو الطغيان لدى أرسطو)، رأى مل في الإثولوجيا السياسية ملامحَ تميز الجمهور في المجتمع وتعلمه، والعلة وراء طبيعة تقاليده.

6. الحكم النيابي وأسسه

لأن ما من علم مستقل للحكم ببعيد عن علم الاجتماع العام، وإذا كانت الدراسة التقليدية لأشكال الحكم غير ذات مغزى يُعتدّ به، فماذا كان مل يعني عندما صرح في **التأملات** بأن «الحكم النيابي هو الشكل النموذجي للحكم» (*CW*, XIX, p. 399)؟ ألا يجوز أن يتناغم الحكم النيابي - شأنه شأن الحكم الملكي أو الأرستقراطي - مع التصنيف التقليدي للدساتير ويكون موضوعًا لدراسة مستقلة؟ في بداية الفصل الثالث من **التأملات**، ولدى الموازنة بين «الملكية المستبدة المستنيرة» (والصور الأخرى من الحكم الاستبدادي) من ناحية والحكم النيابي من ناحية أخرى، أعطى مل انطباعًا بأنه ينحو نحو مثل هذا التصنيف. مع ذلك فإن عبارات الفصل برمته صيغت بعناية كي تفسر فكره عن الشخصية والهوية القومية. واتبع ببساطة النمط الذي خطط له في **المنطق** لإقامة حكم نيابي باعتباره «الشكل النموذجي للحكم» سواء بوصفه تداعيًا لتحليله للشخصية أم تداعيات للحكم التمثيلي يؤدي إلى تطور الشخصية. ومن الواضح في **التأملات** أن التزام مل بالإثولوجيا لم يضمحل بتاتًا، على الرغم من أنه لم يكتب كتيبًا ممنهجًا في هذا الموضوع. ولننظر في عباراته عن الحكومة التمثيلية في ضوء إرثه من كتاب **المنطق**.

= القومية في علم الاجتماع. انظر بالمثل: Roberto Romani, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1770-1914* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002), and Karuna Mantena, «Mill on the Imperial Predicament,» in: Nadia Urbinati and Alex Zakaras, eds., *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 308.

حينما عرض مل لأسس إقامة حكم شعبي، بحث في أن أفضلية هذا الشكل من الحكم تتكئ على مبدأين لهما حقيقة شمولية وقابلية للتطبيق مثل أي موضوع عام يتصل بشؤون الإنسان (*CW*, XIX, p. 404)، يصاغ **الأول** المسمى «مبدأ حماية الذات» كالآتي: «حقوق كل فرد أو أي فرد ومصالحه مضمونة، وحري بألا تُهمل، حينما يكون الشخص المعني قادرًا ومهيأً بحكم العادة على النهوض للدفاع عنها»، ومنطوق المبدأ **الثاني** «الاعتماد على الذات»: «يرتفع سقف الرخاء العام ويغدو أعظم انتشارًا باطّراد مع مقدار وتنوع القدرات الشخصية التي تكفل الارتقاء بها» (*CW*, XIX, p. 404). ولنلاحظ أن مل لم يقل (في البداية أقلّه) إن مبدأي الاعتماد على الذات وحماية الذات كانا من ضمن تداعيات نظام الحكم التمثيلي الأساسية. وتعتمد إقامة الحكم التمثيلي نفسه على صدق هذين المبدأين ومدى تنفيذهما.

لكن كيف صور مل صدق المبدأين؟ أشار إلى أولهما باعتباره أحد الأقوال المأثورة البداهية عن البصيرة الصادقة التي يحتذيها ضمنيًا كل امرئ قادر على تدبير شؤون نفسه أينما كان مجال اهتمامه (*CW*, XIX, p. 404). ويفترض المرء أن هذا القول المأثور قد صيغ عن تجربة. فنحن نعلم بحكم الخبرة أن علينا حماية أنفسنا، والاعتماد على النفس. ومن ثم طرح مل استدلالًا مبنيًا على هذين المبدأين لتثمين مزايا كل من حالتيْ الحرية وعدم الحرية حال وقوعهما معًا. ويقود المبدآن الإنسان إلى تفضيل حالات الحرية على حالات عدمها. وقارن مل مدن الإغريق القديمة بمقاطعات بلاد فارس، والجمهوريات الإيطالية ومدن الفلاندرز[47] الحرة وألمانيا، بالملكيات الإقطاعية التي كانت قائمة وقتها، وسويسرا وهولندا وإنكلترا، بالنمسا وفرنسا ما قبل ثورتها، قائلًا: «من خلال الأثر المشترك لهذين المبدأين كانت كل المجتمعات الحرة مصونة بشكل أكبر ضد الظلم الاجتماعي والجريمة، وحازت قدرًا من الرخاء الباهر أكثر من غيرها» (*CW*, XIX, p. 406).

(47) الفلاندرز (Flanders): هي حاليًا واحدة من الأقاليم الفدرالية الرسمية الثلاثة التي تشكل المملكة البلجيكية، كما تطلق أيضًا على أجزاء بلجيكا الشمالية الناطقة باللغة الهولندية [المترجم].

على الرغم من أن مل كان يمكن أن يقرر أن الحكومات الحرة جسدت المبدأين بصورة أكمل من الدول التي لم تقدّر الحرية، فإن عباراته كانت بالقدر نفسه أكثر في محدوديتها مما يُظن أول وهلة، حيث صاغ عبارة عن الحكومة الحرة لكن ليست بالضرورة عن الحكومة الشعبية، في ما عدا قوله إن الأخيرة هي ببساطة امتداد للأولى[48]. لكن إذا كان مل ينوي إدراج إنكلترا مثلًا وغيرها من الدول الحرة نموذجًا يجسد مبدأيه، فليس بوسعه عند ذلك الزعمَ بأن هذه العبارة هي عن الحكومة الشعبية. ونتناقش في أن الحكومة الشعبية تعني فحسب امتدادًا لنظام التصويت في الحكم الحر، لكن مثل هذه العبارة في سياق كلام مل قد تكون محل تساؤل. فعلى سبيل المثال، هناك من يحبذون إقامة ديمقراطية وتمثيل نيابي على أساس مبدأيْ حماية الذات والاعتماد على الذات (كما فعل بنثام مثلًا). فمثل هؤلاء لن يرحبوا بالرغبة في التخلي عن نظام الاقتراع السري أو إمكان إدخال الشيوعية (وكذلك فعل مل في: CW, XIX, pp. 404-405 and 488 ff)، ومن شأنهم أن يعتبروا كليهما انتهاكًا لمبدأ حماية الإنسان وممتلكاته.

كان مل على بينة من حاجته إلى عبارة أخرى ليعرب عن اقتراحه الأساس بشأن الحكومة الشعبية، وها هو يتحول الآن إلى الهيكل الذي رسمه في المنطق ليصوغ عبارة تخص الإثولوجيا أو الشخصية كي تمكنه من طرح فكرته. تمثّل التضمين في أسلوب طرحه للمبدأين في افتراض أن الشخصية الفاعلة تعلو على تلك السلبية. وفي الحساب الختامي يجب أن يكون الشخص المعني قادرًا ومهيّأ بحكم العادة للنهوض مدافعًا عن حقوقه، ويتوجب أن تُكرَّس طاقات الإنسان الشخصية بفاعلية كي ينجح النظام. وعلى كل حال، ليست هذه الافتراضات هي نفسها مثل الاقتراح الضمني بأن الشخصية الفاعلة ترجح تلك الخاملة[49].

---

(48) كان بين دارسًا واعيًا لمل، فكتب بشأن هذه النقطة: «لا تعني الحرية السياسية ما يعنيه الحكم الذاتي بالضبط، لكنها لا تكتمل من دون هذه الإضافة»، انظر: Alexander Bain, *Logic*, 2 vols. (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1870), vol. 2, p. 290.

(49) للتأويلات المختلفة للتمييز بين الشخصيتين الفاعلة والسلبية، انظر: Stephen Holmes, «Making Sense of Liberal Imperialism,» in: Urbinati and Zakaras, eds., p. 327, and Ball, «Competing Theories,» pp. 35-56.

بدأ مل عبارته الرئيسة بفئات التميز العقلي (أي المتميزة فكريًا وعمليًا وروحيًا، وهي الفكرة التي استمدّها من بنثام)، ومن ثم صاغ عبارة طويلة ومعقدة ضد موقف أقر بأنه قاسم مشترك بين الأخلاقيين المثاليين وتعاطف البشرية العام (*CW*, XIX, p. 407)، وهي تشبه العبارة التي وردت ضد الدكتاتورية في بداية الفصل، حيث اعتبر دعم النظام الملكي المستبد النزّاع إلى الخير أمرًا مألوفًا (*CW*, XIX, p. 399). على أن الاعتقاد أن هناك تمييزًا قاطعًا يمكن استخلاصه بين الشخصية الفاعلة والأخرى الخاملة مثلًا، وأن فردًا ما هو أسمى من الآخرين على نحو مطلق، لا يسهل الإبقاء عليه موقفًا رئيسًا.

كما اعتدنا دومًا، بدأ مل بسرد فضائل الموقف المضاد، ففيما يُعلي من قدر الناس ذوي الطاقات الفاعلة فإنه يقر بأن ذوي الشخصيات السلبية هم المفضلون عادة، وسلّم بأن «الجيران الخاملين» يزيدون إحساسنا بالأمان ولا يعترضون طريق أوجه نشاطنا المختلفة، فيقول «الشخصية القنوعة لا تُعدّ خصمًا ذا خطر» (*CW*, XIX, p. 407). وإذ طرح وجهة النظر المعارضة هذه، أردف مل - دونما تحديد للصفات - مؤكدًا: «إلا أنه ما من أمر مؤكد أكثر من أن تحسن شؤون الإنسان هي برمتها نتاج الشخصيات غير القنوعة، زد على ذلك أنه من الأيسر أن يمتلك العقل الفاعل فضيلة الصبر من أن يأخذ ذو العقل الخامل على عاتقه حيازة فضيلة الطاقة الفاعلة (*CW*, XIX, p. 407).

بدأ مل بناء موقفه بالتحول إلى التميز الفكري الذي وجده بالكامل في صف «الجهد الفاعل»، فكتب: «إن حب المخاطرة، والرغبة في الحراك الدائب، ومحاولة تحقيق إنجازات جديدة من أجل منفعتنا ومنفعة الآخرين هي أمّ الموهبة حقًا، حتى تلك الموهبة التأملية، ومن باب أولى الموهبة العملية» (*CW*, XIX, p. 407). وعلى الجانب الآخر زعم أن ليس هناك ما يوصي به إلا القليل، «فقوة إدراك الشخصية السلبية تتوقف عند حدود التسلية والتسري أو التأمل الصرف»، وهي تخفق في إدراك الحقيقة أو تطبيقها على أرض الواقع وتقنع نفسها بالسباحة مع الأحلام، وليس بمقدورها صنع شيء

أكثر من الميتافيزيقا الغيبية عند الفيثاغوريين[50] أو أتباع فيدا[51] (CW, XIX, p. 407). على أن أثر الشخصية السلبية في الشؤون العملية أفدح وقعًا. وما من حاجة إلى الصراع لنكتشف ونتعلم ما الذي يرتقي برفاهية الأفراد وكذلك المجتمع.

قبل الانتقال إلى التميز المعنوي لعل علينا أن نتمعن بإيجاز في مغزى عبارة مل، فهو أولًا وضع تمييزًا (مصطنعًا إلى حد ما وإن كان واضحًا) بين هذين النمطين من الشخصية حينما يجد المرء أن الشخصيتين متشابكتان بأكثر مما سلم به. وعليه في النهاية أن يجابه تلك المشكلة. وثانيًا، فالتمييز بين الشخصية الفاعلة والخاملة يشوش أو يحجب تمييزًا آخرَ له أهميته في تحليله، وهو التمييز بين الشخص المراعي لمصلحته الذاتية في مقابل ذلك الذي يراعي رفاهية المجتمع ككل ويعمل في هذا السبيل. فالشخصية الفاعلة تفيد نفسها كما تفيد المجتمع حولها. وعلى الرغم من أن مل أورد وجهة النظر هذه بصورة مبدئية، اتخذها جزءًا من موقفه[52].

عندما تطرق مل إلى التمييز المعنوي، أقر بداية بأن ثمة مجالًا للتشكك في تفوّق الشخصية الفاعلة على تلك الخاملة، مؤكدًا أن هذا التشكك لم

---

(50) الفيثاغوريون (Phythagoreans): هم أتباع فيثاغورس ممن يعتقدون في ما وراء الطبيعة والغيبيات. تأثروا بشكل كبير بالرياضيات والموسيقى والفلك. نشأت الفيثاغورسية في القرن الخامس ق. م وتأثرت إلى حد كبير بالافلاطونية، وهناك ما يعرف بالفيثاغورسية الحديثة وهدفها إحياء قوانين فيثاغورس [المترجم].

(51) فيدا (Veda): هو الكتاب المقدس للديانة الهندوسية أو البراهمية التي تسود في الهند ونيبال، وهي مجموعة من العقائد والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة طويلة منذ القرن 15 ق. م. وتضم قيمًا روحية وخلقية إلى جانب مبادئ قانونية وتنظيمية، ولها عدة آلهة بحسب الأعمال المتعلقة بها، وتناقش نصوص الفيدا اللاهوت والفلسفة والأساطير وطقوس بناء المعابد، وتغلب عليها الميتافيزيائيات الغيبية [المترجم].

(52) طبقًا لما كتبه مل (CW, XIX, p. 407): «إن صفات الشخصية المعنية بذاتها كلها في صف الشخصية الفاعلة ذات الحيوية، وكل عادات السلوك التي ترتقي بمزايا كل فرد من أفراد المجتمع ينبغي أن تكون - في أقل تقدير - جزءًا من تلك العادات التي تهدي الأغلبية في خاتمة المطاف إلى تقدم المجتمع ككل».

ينبع من المسيحية أو من الأديان الأخرى التي تحضّ على الخنوع لإرادات الذات الإلهية، ففي عبارة يكتنفها بعض الجموح ذكر أن المسيحية وغيرها من الديانات، وإن كانت تلقن أتباعها هذه الأفكار ومثيلاتها، فإنها تميزٌ تحظى به المسيحية في هذا الشأن وفي غيره من الشطحات أو «الانحرافات» التي بمقدورها أن تخلعها عنها (*CW*, XIX. p. 407). وهناك مسلمات أُخَر في أشكال المسيحية الأكثر فاعلية، فنجد مل يقول ببساطة إن المسيحيين من شأنهم أن يختاروا بسهولة بينها. لكن.. لماذا يشير إلى السلبية في الدين على أنها «انحرافات»؟ ما لا ريب فيه أن طقوس الصلاة والامتثال لرحمة القضاء والقدر وفكرة الخضوع الضمني الذي يتضمنه الصلب والصبر على أمل في الحياة الخالدة هي عماد المسيحية، ويمكن اعتبارها أنها تحتوي على عناصر سلبية وأخرى إيجابية، ولا يمكن النظر إلى هذه المعتقدات على أنها انحرافات يجب طرحها جانبًا، بيد أن مل لم يستطع تقبل وجهة النظر القائلة إن كلتا الشخصيتين الفاعلة والسلبية موجودتان معًا، وأن الحياة الصالحة تتشكل من تفاعلهما في تناغم تام، ولا سيما في سياق المسيحية، وبذلك رفض، ببساطة، الاعتراف بصلاحية أي عبارة تنطلق من المعتقدات المسيحية، حيث إن مقولته عن الحكومة الشعبية تقتضي أن تتمايز كلتا الشخصيتين الفاعلة والخاملة وتستقل عن الأخرى.

على أي حال، لم يتمعن مل طويلًا في المسيحية، بل تحول بدلًا من ذلك ليبلور عبارته الرئيسة: وهي أن القناعة (بوصفها فضيلة خلقية) تعتمد على الشخصية الفاعلة أكثر من اعتمادها على تلك السلبية، «وفي مجتمع يُؤْثَر فيه حب المخاطرة والاجتهاد، على هؤلاء الذين فشلوا في تحقيق أهدافهم أن يتقبلوا النتائج، في حين أن هؤلاء السلبيين ممن لم يكرسوا أي طاقة لتحقيق مثل هذه الإنجازات، إما متذمرون على الدوام وإما ذوو إرادة كليلة، وهم مفعمون بالحسد للأعضاء الأكثر فاعلية وقناعة في المجتمع» (*CW*, XIX, p. 408). ومن هنا، يعتبر مل أن نمط السلبية الذي غالبًا ما يُحمد باعتباره فضيلة أو قناعة، يفسده داخل الشخصية السلبية تأثير الحسد، وإذ بلور هذه العبارة بشأن الشخصية (أو الإثولوجيا)، أعلن في اقتراح ذي

صبغة رياضية في دقته أنه يمكن مدّه ليشمل الشخصية القومية في تشابه مع النجاح في الحياة الذي يُرى أو يُعتقد أنه ثمرة القدر أو المصادفة لا الاجتهاد، وبالنسبة نفسها يطور الحسد نفسه كسِمة في الشخصية القومية .(*CW*, XIX, p. 408)

مضى مل ليناقش أن الشخصية الشرقية سلطت الضوء على الحسد، وتبع هذا اعتداد مماثل به في جنوب أوروبا، ولا سيما عند الإسبان والفرنسيين، وكانت نسبته فرضًا أقل بين الأنكلوسكسون من بريطانيين وأميركيين. على أي حال، فإن هذا التفسير للشخصية القومية الذي طُرح كأمر يُستدل عليه من الشخصية ذاتها، لم يخلُ من مشكلات. فهذا التمييز الصارم بين الشخصيتين الفاعلة والسلبية لدى الأفراد لا يمكن تطبيقه في يسر على الشخصية القومية، فلا بد من أن يوجد حتمًا في الشخصية القومية مزيج من الشخصيتين الفاعلة والسلبية عند أفراد في المجتمع، ومن شأن هذا المزيج أن يحجب حقيقة أننا نقع على مثله في عبارة مل بشأن الشخصية الفردية. وبعبارة أخرى قد يقبل المرء ما تحقق منه مل في ما يخص الشخصية القومية في المجتمعات، لكنه يرفض التفريق الجامد المبدئي بين الشخصيتين الفاعلة والخاملة الذي بُني عليه. وما دام الأمر كذلك، فيلوح أن مل قد ارتكب مغالطة باطلة في منهجه، حيث أسس الشخصية القومية على أسس غير تلك التي بُنيت عليها الشخصية. والنقطة الثانية أن مل احتاج إلى إقصاء بعض أشكال القناعة الظاهرية من مفهومه للشخصية الفاعلة. وسلّم بأنه في المجتمعات كلها هناك قناعة حقة، حيث لا يرغب الأفراد في الأشياء التي لا يملكونها، ولا يسعون وراءها (*CW*, XIX, p. 409). إلا أن هذا الصنف من القناعة يبدو مختلفًا عن الصنف الذي عزاه إلى الشخصية الفاعلة حيث يتحرك الفرد تحت تأثير مثل هذه الرغبات، لكنه لا يحس بالحسد، ويرجع هذا بدرجة كبيرة إلى الشخصية الفاعلة. عالج مل هذا الشذوذ عن القاعدة بطرحه أن عدد مثل هؤلاء القنوعين قليل لا يُؤبه به في المجتمعات كلها. وعلى كل، فما يبدو أنه قناعة في جزء كبير منه هو عدم قناعة حقيقي، لكنه مقترن بتبلد

أو استهانة بالذات، إن لم تتخذ وسيلة شرعية للارتقاء بها، تبتهج بأن تهبط بالآخرين إلى مستواها (*CW*, XIX, p. 409). وعلاوة على ذلك، هناك شكل ظاهري من القناعة حيث ينعدم الطموح في تقديم الخير للوطن أو المجتمع أو الجيرة، بل حتى للذات من أجل تميزها المعنوي، واستبعد هذا الشكل على أنه ليس فضيلة على الإطلاق، وإنما عدم رجولة ونقص وافتقار إلى الروح (*CW*, XIX, p. 409). عند ذلك أعاد مل تعريفه القناعة فكتب: «إن القناعة التي نرتضيها هي القدرة على المضي في الحياة بابتهاج من دون ما لا نقدر على امتلاكه، هي محض تثمين عادل للقيمة النسبية لرغبات مختلفة نتوخاها، ورغبة في التخلي عن الأقل عندما لا يتوافق مع الأعظم. وهذه صفات طبيعية في الشخصيات تطّرد مع درجة فاعليتها في محاولة تحسين ذاتها أو غيرها» (*CW*, XIX, p. 409).

بعد أن أورد هذه العبارة، انقاد مل إلى استنتاج أن الشخصية الفاعلة المعنيّة بنفسها ليست هي الأفضل بصفة جوهرية فحسب، لكنها كذلك تحتوي على كل ما هو ممتاز في النمط السلبي (*CW*, XIX, p. 409)، ثم انتقد الشخصية الفاعلة في إنكلترا وأميركا من حيث إنفاقها طاقتها في الغالب على أشياء قد لا تستحق ذلك، وحتى حيث قد يصدق هذا النقد، ناقش كيف يسهل إعادة توجيه طاقات الشخصية الفاعلة وكيف أن مثل هذه الشخصية تفوق بمراحل تلك الخاملة غير الطموحة التي تفتقر إلى التطلع، وهي الصفات الملازمة للشخصية السلبية (*CW*, XIX, p. 410).

بعد الشرح على أن الشخصية الفاعلة ترجح تلك السلبية، وبعد تعميم هذه المناقشة لتشمل الشخصية القومية، بسط مل في يسر رؤيته لمدى أبعد لتشمل الحكومة الشعبية المؤسسة على المشاركة الفاعلة التي تفضّل الحكومة الاستبدادية، بل أي شكل من أشكال الحكم تكتفي فيه العامة بدور المتلقي السلبي من الحكومة في نظام تراتبي في اتجاه واحد من أعلى إلى أسفل. ومن هذا الموقف تحرك مل في اتجاهات متعددة دعمًا للمؤسسات التي تعكس تطور الشخصية الفاعلة من خلال المشاركة في

الحكم من طريق الاقتراع المفتوح. وفي صورة تبدو متناقضة حصر مل عملية الحكومة الشعبية في تلك المجتمعات التي تطورت فيها الشخصية الفاعلة بما يكفي لدعم مثل هذه الحكومة (*CW*, XIX, p. 413 ff). على أي حال، لم يكن مل يطرح مذهبًا في صوغ الدساتير، وإنما خطوات تمهيدية لعلم السياسة. كانت هذه الخطوات في تواؤم تام مع تصوره لتطور علم الاجتماع وكما أورده في كتاب **المنطق**، بوصفه علمًا تنبؤيًا مرتبطًا بفن الحكم. وينصبّ اهتمامنا في كتاب **التأملات** على المدى الذي تؤدي فيه فكرة الشخصية الفاعلة دورها كحجر الزاوية في هيكل علم السياسة برمته، حتى في الصورة المبدئية المحدودة التي وردت في النص.

يُفترض جدلًا أن مل توخى أن يطور قواعدَ إضافية بشأن الشخصية، ولعله أراد أن يوضح كيف وأين تتصارع بعض جوانب الشخصية مع جوانب أخرى كما بين الشخصيتين الفاعلة والسلبية من ناحية، والشخصية المهتمة بذاتها وتلك المراعية لغيرها من ناحية أخرى. وفي صميم تمييزه بين الشخصيتين الفاعلة والسلبية، يبدو لمل، وهو يعالج أي تصارع كامن بين الشخصية المهتمة بذاتها وتلك المراعية لغيرها، وكأن هذا الاصطراع تم التغلب عليه. على أي حال، أوضح مل أنه في توجهه المبكر في عمله المنطق كان جادًّا، وأنه لم يهجره في ما بعد. ويشرح هذا التوجه بالمثل لماذا لا تأتي قراءة كتاب **التأملات** ككتاب مرجعي عن الحكومة، مثله مثل أي كتاب مرجعي سابق له.

لم يتساءل مل عن علم سياسة منفصل عن علم الاجتماع، ويقدم علم اجتماع قائمًا على الشخصية والشخصية القومية فحسب، بل لاح أيضًا أنه يجرد فكرة المجتمع عن المجتمع السياسي. ومغزى هذا التجريد ليس واضحًا تمامًا، فمل يبدو أحيانًا في صورة المتحدي لتلاؤم الحكومة مع تقدم الإنسان. وفي مقالاته عن الحرية يتناول مل حرية الأفراد في المجتمع بصورة أساسية بمبعدة عن مؤسسات الحكم التقليدية، بل حتى بمبعدة عن أفكار الحرية التي تعوّل على هذه المؤسسات.

في أفضل صور الحكم، تحل المشاركة الفاعلة جيدًا محل الأفكار التقليدية من الانقياد والانصياع، ويُبتكر شكل حكومي قائم على العلم والفن في صورة أشكال جديدة مستحدثة من أسلوب اتخاذ القرارات وطرائق جديدة لفهم عمليات الحكم التقليدية[53].

---

(53) انظر: James Mill, *An Essay on Government*, With an Introduction by Ernst Barker (Cambridge: Cambridge University Press, 1937; [1824]).

(يراعى عدم الخلط بين ج. مل (أي جيمس مل الوالد)، ج. س. مل (أي جون ستيوارت مل الابن) [المترجم]) حيث تحفّظ مل على تأكيده الصيغ التقليدية للحكم القائمة على المصالح، ولم يعول على أي مفهوم للشخصية في نظريته عن الحكومة. وعلى الرغم من ذلك، فما هو محل لإعادة النظر في أن نظرية مل أسست على مصالح المجتمع. وتحدد هذه المصالح أصلح صيغ الحكم وهي - في حالتنا هذه - حكومة التمثيل النيابي. ولعل نقطة البداية لدى ج. س. مل ليست بمبعدة عن موقف أبيه. انظر أيضًا الأسلوب الذي اتبعه ج. مل: Mill, «Review of: *A New View*,» p. 97, في وضعه للقانون إزاء الشخصية حين قال: «ما القوانين إلا بدائل منقوصة كثيرًا لعيوب الشخصية». وإضافة إلى ذلك انظر انتقاد محاولة ج. س. مل أن يجرد المجتمع من مؤسساته السياسية في عمل: George Cornewall Lewis, *A Treatise on the Methods of Observation and Reasoning in Politics*, 2 vols. (London: J. W. Parker and Son, 1852), vol. I, pp. 51-52,

بحسب مل إنه هو الذي فتح باب الحوار عن شخصية «السياسي» الذي استدام حتى يومنا هذا، انظر: Mark Philip, *Political Conduct* (Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2007).

القسم الثاني

الافتتان بكونت

الفصل الخامس

حوار حول الفلسفة

تأخذنا المراسلات الواسعة والشاملة، المتبادلة بين مل وكونت إلى لب فلسفة الأول، وتشكل جسرًا بين عملي مل الشامخين اللذين تم نشرهما: منظومة المنطق، ومبادئ الاقتصاد السياسي[1]. وتمكننا تلكم المراسلات

---

(1) بدأ هذا التبادل المشهود للرسائل في 8 تشرين الثاني/نوفمبر 1841، وأُرسلت آخر تلكم الرسائل التسع والثمانين في 17 أيار/مايو 1847. وحُررت الرسائل بصورة أساسية بالفرنسية حيث كان مل - الذي كان له زمام المبادرة في التراسل - متضلعًا فيها نتيجة زيارته لعائلة صمويل بنثام في عشرينيات القرن التاسع عشر، انظر: Frederick Rosen, «Parallel Lives in Logic: The Benthams and the Mills,» in: Georgios Varouxakis and Paul Kelly, eds., *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, Routledge Innovations in Political Theory (London; New York: Routledge, 2010), pp. 67-83,

وعلى الرغم من أن المتراسلين زعما أن رسائلهما دُوِّنت دونما نية لنشرها في النهاية (فمع استثناء طفيف، لم يحتفظ أي منهما بنسخ من الرسائل التي حبّرها هو، انظر: *CW*, XIII)، حيث بقيت نسخ من مجموعتها الكاملة، مع بقاء الأصول في حوزة من تلقاها منهما، انظر: Martha S. Vogeler, «Comte and Mill: The Early Publishing History of their Correspondence,» *Mill Newsletter*, vol. 11, no. 2 (1976), pp. 17-22,

تأخر نشرها عملًا موحدًا حتى عام 1899 في طبعة «ليفي برول» باللغة الفرنسية، وحتى عام 1995 للترجمة الإنكليزية التي قام بها «هاك»، ويعود هذا إلى أن فحوى هذا التراسل لم يقدَّر حق قدره إلا ببطء وتؤدة. ونشرت رسائل مل من دون رسائل كونت في طبعة تورنتو من أعمال مل الكاملة، وأعاق ذلك ظهور المراسلات كنص مترابط كفيل بجذب انتباه الدارسين. وبصفة عامة، فإن محللي أعمال مل وعلى الرغم من أنهم ألفوا الحديث عن الخطوط العريضة لعلاقته بكونت، لم يصبوا اهتمامهم على المراسلات ككل، انظر: John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*, Edited by J. M. Robson, 33 vols. (Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and = Kegan Paul, 1963-1991), and *CW*, XIII,

بالمثل من تبيّن تأثير كونت - إن سلبًا أو إيجابًا - في تطور فكر مل. وإذا كانت هذه المراسلات تُقرأ غالبًا بوصفها محاورات أفلاطونية باكرة[2] فإن دراستها المتأنية تميط اللثام عن أنماط فكر مل وحدوده وكذلك شخصيته. وألمحت في ما سبق إلى هذه المراسلات في الفصول المختلفة، وسأمضي في الطريق نفسها في هذا الفصل وفي ما بقي من الكتاب. وسأتناول المراسلات هنا كونها عملًا مستقلًا، وفي الفصل التالي سأنظر إلى صلتها بمؤلَّف مل اللاحق **أوغست كونت والوضعية**، حيث قدم مل - بطريقة عابرة - صورة ناضجة عن رؤيته. وكتب في سيرته الذاتية بإيجاز ودونما حماسة، عن تجربته في تبادل هذه المراسلات، فقال: «على أننا قد أكثرنا ولبضع سنوات من التراسل، إلى أن اتسمت مراسلاتنا بالتشاحن، وفترت حماستنا. وكنت أنا أول من تراخى في المراسلة، وكان هو أول من قطعها. ووجدت - وربما وجد هو الآخر كذلك - أنني لا أسدي نفعًا لفكره، وأن كل ما يمكنه إفادتي به هو كتبه. ولم يكن ذلك ليفضي البتة إلى قطيعة، لو كانت الاختلافات بيننا تتعلق بأمور عن المعتقدات البسيطة، بيد أنها كانت في الأساس حول نقاط رأي التصقت لدينا كلينا بأكثر مشاعرنا قوة، وحددت بصورة كلية اتجاهات طموحاتنا» (*CW*, I, p. 219). فإذا ما أردنا أن نقوّم مدى كفاية السيرة الذاتية كي نسبر مشاعر مل ومدى إحساسه بالامتنان لكونت، فلعلنا نلجأ إلى ملحوظة بين التي تقارن ما بين المراسلات والسيرة الذاتية، حيث يقول:

«نستشف من السيرة الذاتية التأثير العام الذي أحدثه كتاب **المحاضرات** ككل في مل الذي تابعه بشغف مع توالي ظهور أجزائه، لكنها لا تعبّر بصورة

= وضم عمل كونت رسائل كل من مل وكونت، على الرغم من أن رسائل مل ضُمِّنت في صورة ملاحظات، وهو ما صعب من قراءة المراسلات بوصفها عملًا موحدًا في كتابنا هذا، انظر: Auguste Comte, *Correspondence générale et confessions*, Textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnaud, Archives positivistes, 8 vols. (Paris: École des hautes études en sciences sociales; J. Vrin, 1973-1990), vols. 2-4.

(2) Frederick Rosen: «Piety and Justice: Plato's «Euthyphro»,» *Philosophy*, vol. 43, no. 164 (April 1968), and «Obligation and Friendship in Plato's Crito,» *Political Theory*, vol. 1, no. 3 (August 1973).

كافية عن هذا التأثير بالتفصيل، ولا عن الحرارة والتقدير العالي والمودة التي بدت في مراسلاتهما معًا»[3].

فضلًا عن ذلك، شدّ مل في سيرته الذاتية الانتباه إلى تركيبة من المشاعر العميقة والمجادلات الفلسفية التي بعثت الحياة في هذه المراسلات، وربما ميّزتها من مراسلات أخرى مماثلة بين فلاسفة، ولم يفطن هو إلى مغزاها المستقبلي وكما زاوله بنفسه وبصفة خاصة في السنوات المبكرة. على سبيل المثال، حين طرح مل في عام 1842 أن ليس على كونت أن يدفع نفقات بريده إلى مل (حيث كانت شركة الهند الشرقية تؤدي نفقات إرسال الخطابات كلها الموجهة إلى مكتب مل)، شفع ذلك بقوله مازحًا: «حيث إنني لا أحس بغضاضة لدى سكان الهند إذ يدعمون جزءًا من نفقات مراسلات فلسفية يمكن للمرء أن يؤمل منها أن تؤتي ثمارها لمصلحة مستقبل البشرية جمعاء، هناك وفي كل مكان» (*CW*, XIII, p. 540). وقارئ هذه الفقرة المقتبسة من السيرة الذاتية لن يخرج منها بكبير معنى عن الأهمية القصوى لهذه المراسلات أو أن مستقبل البشرية تسرب ضمنًا إلى اهتمامات المتراسلين، ولن يتبين تفصيلات نضال مل المستميت لتحقيق آماله في أن يغدو فيلسوفًا وباحثًا في المنطق، وأن يحظى بقبول حسن لدى فيلسوف مثل كونت الذي كان يكنّ له إعجابًا مذ كان شابًا يافعًا.

في هذه المراسلات جوانبُ متعددة مما هو جدير بالاهتمام والعناية. وتمكننا النواحي المضيئة فيها من رؤيتها بوصفها عملًا أدبيًا في حد ذاتها، في ما تلفت الجوانب الأخرى إلى عناصر في حياة مل وأعماله جرت العادة على إهمالها، وتزودنا برؤية ثاقبة لمدخل فلسفة مل، وعلى نحو خاص كتابته أعماله الفلسفية. وسيتم مناقشة موضوعات خاصة كالدين وطبيعة العلوم الاجتماعية مما ورد في هذه المراسلات لأهميتها في فصول أخرى تلقي المزيد من الضوء على هذه الموضوعات، بينما سنقصر اهتمامنا هنا على المراسلات ذاتها.

(3) Alexander Bain, *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections* (London: Longmans, Green and Co., 1882), pp. 70-71.

1. دور كونت في تطور فلسفة مل

دعنا، بدايةً، نفحص فقرة أخرى من دراسة بين عن مل، حيث كتب بين: «يبدو أنه قد أدى دوره مؤصِّلًا عظيمًا، فكتاباه **منظومة المنطق** (1843)، و**مبادئ الاقتصاد السياسي** (1848) اللذان يطالعهما العالم اليوم كانا الصرحين الشامخين اللذين أهلته خبراته المتراكمة لتشييدهما، ولا أظن أن لديه مادة لكتاب ثالث يضارعهما. ومن الاحتمالات المستبعدة حقًّا أنه كان – حتى من الناحية البدنية – قادرًا على تحمل زمهرير شتاءَي (1842-1843) و(1846-1847)، وقد ابتُلي في سنواته التالية باضمحلال بدني ملحوظ بصفة عامة؛ وعلى حين مالت أعماله التالية إلى التطبيقات، والتفسير والهجوم الكلامي العنيف أكثر من ميلها إلى التأصيل، فقد اتجه أكثر فأكثر إلى الاحتفاء بالتطور الاجتماعي»[4].

تشير ملاحظة بين إلى ما يمكننا تسميته بالعمود الفقري لإنجازات مل، وهما عملاه الشامخان في **المنطق** و**الاقتصاد السياسي**. وعلى الرغم من أن بين قد وقف على أهمية أعمال مل اللاحقة مثل **عن الحرية**، و**مذهب المنفعة**، و**تأملات في الحكومة النيابية** (التي نالت الاهتمام في العقود الأخيرة) وتناولها بإسهاب، لفت بكل تأكيد إلى العملين اللذين لم يوطدا سمعة مل فحسب، بل كشفا عن أصالته وعمق فهمه بوصفه مفكرًا. وعلى الرغم من اقتصارها على سنوات قلائل، عكست مراسلات مل وكونت تلك الحقبة من الفكر الخلاق والإنتاج الثقافي الغزير، وبعثت إلى الحياة تفكير مل في هذه الأعمال، وقراراته التي حددت شكلها ومحتواها، ولا سيما التفاعل المتبادل بين مل وكونت، سواء أكان إيجابيًا أم سلبيًا، ما يلوح أنه هو الذي حدد لمل في خاتمة المطاف صيغة إخراجها النهائية.

كان مل نفسه يدرك حقيقة أن إتمامه كتاب **المنطق** هو الذي أشعل – في المقام الأول – شرارة هذه المراسلات، وأنه قد وقع على بعد جديد في مسيرته الفكرية بوصفه فيلسوفًا، حيث كتب:

---

(4) Bain, p. 91.

«إنما ألج إلى مرحلة من حياتي، أُلفي نفسي فيها وأول مرة أتعلم إلى أي مدى يسع نشاطي الفلسفي البحت، من طريق آرائي، أن يُحدث تأثيرًا حقيقيًّا في بلادي، أو في أقل تقدير، في أكثر الناس استنارة فيها» (*CW*, XIII, p. 503).

على الرغم من أن المرء قد يقرأ هذه الفقرة باعتبارها تصريحًا من فيلسوف باستقلاليته، وبشارة بتدبيج كتيب عظيم جديد، إلا أن اهتزاز ثقة مل بنفسه، وكما بدا في ختام جملته، كان قد تفاقم، حيث إن مطامحه مع نهاية الفقرة قد تهاوت من الأمل في التأثير في أفكار بلاده عمومًا إلى مجرد التأثير في بضعة مفكرين رواد بها، لعله عرف كثيرًا منهم في يفاعته. وتماشيًا مع اهتزاز الثقة هذا، نظر مل إلى كونت باعتباره «واحدًا من أعظم مثقفي عصرنا الذين أرمقهم بمزيد من التبجيل والتقدير» (*CW*, XIII, p. 490).

في أولى رسائل مل هذه التي كتب فيها أيضًا عن الدَّين الفكري الهائل الذي يدين به لكونت، أشار إلى مؤلفات كونت الفلسفية بكثير من الإكبار (*CW*, XIII, p. 488). كان مل آنذاك قد انتهى للتو من كتابه **المنطق**، لكنه لم يكن متحمسًا لنشره، إلى أن طالع المجلد الأخير من كتاب كونت **المحاضرات**، فاقتفى أثر كل ما وجده ذا قيمة فيه، وضمنه في آخر أجزاء كتاب **المنطق**، عن علم الاجتماع. وكان يعلم أن كونت لن يوافق على الأسلوب الذي أكد به منطق منهجه بعيدًا من العلوم الأخرى وفوقها، على الرغم من أنه أقر بأن الطريقة لا يمكن أن تكون تامة الاستقلالية عن عقائد علمية بعينها. ووفّق مل بين مختلف الرؤى، وكان ذلك هو جوهر كتاب **المنطق**، حيث كتب عن كتابه أنه ليست له أي هوية فلسفية مستديمة، وأن قيمته عابرة أو إلى زوال، وإن كانت في الأحوال جميعها صادقة بالنسبة إلى إنكلترا في الأقل (*CW*, XIII, pp. 491-492). إلى هذه الدرجة كان مل مراعيًا لكونت، حتى أنه كان متحمسًا للنظر إلى عمله هو الفلسفي الأعظم بوصفه عملًا ذا أهمية عابرة - ربما في ما عدا إنكلترا - حيث كان القصور في الشخصية القومية محتاجًا إلى دراسة - كتلك التي قام بها هو. أما بالنسبة إلى عمل كونت وعلاقته هو به، فكتب مل: «كم كنت سأسعد لو ألفيت نفسي قادرًا على الاشتراك بدور ما، ولو كان ثانويًّا في هذا العمل

المرموق». (CW, XIII, p. 510). ارتأى مل إرجاء نشر كتابه **المنطق** كي يتمكن من مراجعته بمجرد أن أنهى كونت مجلده. ولو أنه حاز كتاب **المحاضرات** في صورته النهائية مبكرًا قبل صوغ مسودة كتاب **المنطق** فربما ترجمه بدلًا من إنتاج عمله هو، أو أعاد تنسيق كتابه، في أقل تقدير، بصورة مختلفة (CW, XIII, p. 530).

حينما ساق مل مبرراته لعدم مراجعة كتابه مراجعة شاملة أو التخلي عنه نهائيًّا، كتب أنه كان ممانعًا في طرح مادته التي كان قد أتم جزءًا منها قبل قراءته **المحاضرات** (CW, XIII, p. 530)، كما قدّم - مثلما رأينا - ما يمكن اعتباره مبرراتٍ استراتيجية لمضيّه في نشر **المنطق**، حيث كان يعتقد أن عمله ملائم بصفة خاصة لاجتذاب انتباه أغلبية المفكرين التقدميين في إنكلترا، حيث ترتبط أفكاره الواردة بكتاب **المنطق** بمدرسة هوبز ولوك (CW, XIII, p. 530)، تلك المدرسة التي كانت أقرب إلى كونت وفلسفته الوضعية منها إلى المدرسة الألمانية «التي تسود اليوم وتسحق الأولى تحت الأقدام.

كان مل على ثقة كافية من أن كتاب **المنطق** سيسدد لطمة موجعة للمدرسة الوجودية في إنكلترا، وهي لطمة معنوية في الحساب الختامي. وكان مل يعدّ ذلك في حد ذاته مهمة ذات شأن، «حيث إن هذه المدرسة وحدها لاهوتية في الأساس، وتطرح معتقدها بوصفه داعمًا قوميًا للنظام الاجتماعي العتيق، ليس بدلالة الأفكار المسيحية، بل بتلك الإنجيلية» (CW, XIII, p. 530). ومن هنا، في حين أن كتاب **المنطق** ذاته قد طرح - على ما هو مشهور - أرضية منهجية مشتركة، حيث يسمح لمشايعي هارتلي وريد ولوك وكانط أن يتقابلوا وتشتبك أيديهم (CW, VII, p. 14)، فإن وصف مل لاستراتيجيته في مراسلاته مع كونت ينمُّ عن كونها ميدان قتال أكثر من كونها ساحة للسلام بين الفلاسفة.

يعود جزء من ممانعة مل في نشر **المنطق** كما هو من دون تنقيح - كما كتب بنفسه - إلى تقبله الفلسفة الوضعية، وإلى رغبته المشبوبة في أن يغدو واحدًا من حواريي فلسفة كونت[5]. ولا بد من أن يبدو غريبًا، ولا ريب، أن

(5) يشير كل من كونت ومل إلى الفلسفة الوضعية باعتبارها مذهبًا جديدًا يؤشر إلى حقبة جديدة =

أعظم أعمال أبرز فلاسفة بريطانيا في القرن التاسع عشر الذي كان من شأنه أن يهيمن على المنطق الفلسفي لعقود وعقود، قد نُشر ومؤلِّفه يفصح عن تحفظه الجاد على صحة بعض الأفكار الأساسية الواردة فيه. كان من شأن كونت وحده (وقارئي المراسلات) أن يدرك أن كتاب **المنطق** لا يمثل بالضرورة موقف مل النهائي.

لذا، بوسعنا أن نرى من المراسلات أن كتاب **المنطق** ظهر في سياق عدم يقين هائل من مؤلفه، وانصياع تام لفلسفة كونت. وتسلط المراسلات الضوء على هذه القضية بصورة درامية، فإلى جانب اعتبار **المنطق** عملًا موقتًا عابرًا، وجزءًا من نضال قائم بين وجهات نظر فلسفية متعارضة من أساسها، فإنه يُعد أيضًا ذا قيمة نسبية بربطه إنجاز كونت في عمله **المحاضرات** بتطور الفلسفة في إنكلترا. وعند مطالعتنا كتاب **المنطق**، فإننا نرى أنه اتبع أجزاءً فحسب من كتاب كونت **المحاضرات** (ولا سيما تلك الخاصة بعلم الاجتماع)، مع إقرار واضح باقتباسها، وبلا أي بادرة بادية عن الولاء لكونت أو الوقوف النسبي في صف عمله.

2. مل يتحول صوب الاقتصاد السياسي

تفاجئنا مساهمة كونت في تحول مل إلى الاقتصاد السياسي، إذ جاء بمردود لا يتنبأ به المرء. وتأتينا أول إشارة ذات وزن إلى الاقتصاد السياسي في المراسلات من كونت (*CG*, II, p. 22) الذي استجاب لرؤية مل، لعمل كونت المبكر عن مذهب بنثام (*CW*, XIII, p. 489). ومن الجلي أن بنثام

= من التاريخ، باقتصار إطارها على الحقائق المدركة والظواهر المحسوسة، وباستخدام ذلك أساسًا لاستيعاب الفنون والعلوم. نبذت «الوضعية» فلسفات العصور الوسطى اللاهوتية، فضلًا عما تمخضت عنه من فلسفات مبهمة، وكذلك فلسفات التشكيك النافية التي واكبت التنوير. ولم تستطع الطبيعة النافية لفلسفة التنوير إرساء قواعد لعلم الاجتماع، ومن دون مثل هذا العلم لا يتحقق إلا تقدم طفيف في استيعاب البشر كيانات منفردة في المجتمع. وسعى مل كي يطور هذه الدعائم في علمي النفس والإثنولوجيا، بينما صاغ كونت في البداية ثلاث مراحل للتطور البشري من اللاهوتية إلى الانتقادية (التي سماها أيضًا بالميتافيزيقية وإن ارتبطت بالتنوير)، انتهاءً بالوضعية «العلمية البناءة».

و«البنثامية» (وهو مصطلح كثيرًا ما استعمله مل ويقصد به بنثام وجيمس مل معًا)، تم تقبلهما قبولًا حسنًا، لكن رفَضهما كل من مل وكونت لعدم كفايتهما، وإن اختلفت الأسباب لديهما. وأقام كونت صلة نوعية بين الاقتصاد السياسي و«البنثامية»، وآمن بأن فكره في علم الاجتماع نسخها. وأشار مل أساسًا إلى منطق بنثام وعدائه للميتافيزيقا التقليدية. وحتى هذه النقطة - وكتاب **المنطق** لم ينشر بعد، والجزء السادس لم يكتمل؛ لم يكن قد اتضح اختلافٌ ما بين الفيلسوفين. كان كونت سعيدًا برؤيته مل يترعرع في ظل البنثامية، معتقدًا أنه سيرتمي عاجلًا - وكما فعل كونت - في أحضان الفلسفة الوضعية الاجتماعية، حيث ما من دور متميز للاقتصاد السياسي[6]. على أي حال، اتبع مل في كتاب **المنطق** علم اجتماع كونت، ولا سيما التمييز بين سكون المجتمع وحراكه، إلا أنه في الوقت ذاته أفسح مجالًا للاقتصاد السياسي كعلم منفرد، وقد كتب مل في الطبعة الأولى التي يُفترض أن كونت قرأها:

«إن السيد كونت يفصح عن محاولة لتناول الاقتصاد السياسي، وحتى بصورة مرحلية، كعلم منعزل، وكأنه فهم خاطئ للمنهج العلمي القويم للسوسيولوجيا، وليس بمقدوري إلا الاعتقاد أنه قد غفل عن المردود العملي الشامل والمهم الذي يمكن استخلاصه في حالة بعينها من حالات المجتمع، من الاقتراحات العامة التي سلفت الإشارة إليها حتى وإن تم - مرحليًا -

---

(6) انظر: Adelaide Weinberg, *The Influence of Auguste Comte on the Economics of John Stuart Mill* (London: E. G. Weinberg, 1982), pp. 165-172,

فاينبرغ يعطي وصفًا لحماسة كونت في البداية للاقتصاد السياسي، ولا سيما إكباره آدم سميث، إلا أنه نبذ هذا القبول المبكر للاقتصاد السياسي عندما كتب عمله المقالات المبكرة، انظر: August Comte: *Early Essays in Social Philosophy*, Translated from the French by Henry Dix Hutton, A New ed. with Additional Notes, and with an Introduction by Frederic Harrison, New Universal Library (London: Routledge; New York: Dutton, 1911), and *Cours de philosophie positive*, 6 vols. (Paris: Bachelier, 1830-1842).

حيث غدا الاقتصاد السياسي لدى كونت «ذا طبيعة ميتافيزيقية صرفة» غدت صلاحيتها في ذمة التاريخ، حين كان يُستخدم لتشويه سمعة السياسات الصناعية المبكرة. انظر: Weinberg, *The Influence*, p. 173,

في شأن مصطلح الميتافيزيقا انظر الهامش 19 في الفصل السادس من هذا الكتاب.

تجاهل التأثير المعدل للعلل المختلفة الذي لا تأخذه النظرية في الحسبان، علاوة على تأثير التغيرات الاجتماعية العامة في التقدم» (CW, VIII, pp. 903 and n).

نظر مل إلى الاقتصاد السياسي كعلم يختص بتلبية «الرغبة في الثراء» بتطبيق قانون علم النفس القائل إن الربح الأعظم يفضُل الربح الأقل[7] (CW, VIII, p. 901)، حيث إن مل صادق سلفًا على موقف كونت من مكانة الاقتصاد السياسي - وإن كان قد أسقط هذه المصادقة في طبعة عام 1846 - إذ كان في وسع كونت بسهولة أن يتبع وجهة النظر القائلة إنه إذا كانت خلفية مل قد منعته من اعتناق الفلسفة الوضعية السوسيولوجية لدى هذه النقطة، فإنه يكون قد اتخذ الوجهة الصحيحة، وأنه سيتبع في نهاية المطاف وجهة نظر كونت في الاقتصاد السياسي.

بيد أن تبدلات شتى حالت دون هذا التحول السلس إلى السوسيولوجيا الوضعية. فبحلول كانون الثاني/ يناير 1844 كان كتاب **المنطق** قد نُشر وطالعه كونت. وكان مل معتلًا بشدة خلال شتاء 1843-1844، حتى أن مراسلاتهما انقطعت حينئذ لفترة وجيزة. وتحت وطأة شعوره بالعجز حتى عن التفكير، لم يقوَ على تحبير مسودته الأولى المعتادة لخطبته لكونت (CW, XIII, p. 619)، وكان قد شرع بالفعل - وبمعاونة هارييت تيلور - في وضع مخطط لانتقاد كونت على تعليقه المتَّسم بالتشدد على السكون المجتمعي المبني نوعًا ما على وجهة النظر الدوغمائية إلى علم الفرينولوجيا (أو علم فراسة الدماغ)، فلم يستطع مل الاقتناع بالدور المنزلي المحدود المسند إلى النساء في أعراف المجتمع الدائمة (استنادًا إلى صغر حجم أدمغتهن مقارنة بالرجال) أو محدودية الإطار الذي أولاه كونت لدور التعليم. واعتقد مل أن تطويره لعلم الإثولوجيا من شأنه

(7) مثلما لاحظت في الفصل الرابع، استثنى مل علم السياسة بوصفه علمًا مستقلًا، وتطرق إلى أن الجدال حول شكل الحكومة ينبغي أن يكون جزءًا من الإثولوجيا السياسية ومن ثم جزءًا من علم الاجتماع، ويختلف الاقتصاد السياسي في هذا التصنيف بالنظر إلى تفرده بقانون سيكولوجي من شأنه أن يشكل الأساس لهذا العلم المتفرد الذي يهتم بالمثل بالمجتمع.

أن يقود إلى تحسين علم الاجتماع، غير أن كونت لم يكن متحمسًا لرؤية مل للإثولوجيا، وإن رغب في أن يستأنف مل بحثه، عسى أن تلتئم أفكارهما في النهاية.

زد على ذلك أن مل ألفى نفسه في وضع عسير، إذ إن كونت بعد إتمامه مؤلَّفه **المحاضرات**، عكف على القيام بدراسة في أربعة مجلدات عن علم الاجتماع، غير أنه صرح بعزمه على عدم نشر أي منها إلا بعد اكتمال الدراسة (*CG*, II, pp. 221-222). وهكذا، ومع إحساس مل باضمحلال قدرته على تحبير كتيب كامل عن الإثولوجيا من منطلق «عدم نضج أفكاره وبقائها كذلك لبعض الوقت» طبقًا لتعبيره هو، وعدم تحمس كونت لطبع عمله هو مع اكتمال أجزائه كلها، أحس مل بأنه يواجه - في دراسته الإثولوجيا - طريقًا مسدودة، وكان في خاتمة المطاف قد طال به الانتظار لاكتمال كتاب كونت **المحاضرات**، وشعر بحاجته إلى أن يعينه كونت في تطوير علم اجتماع إيجابي كان كلاهما مؤمنًا به.

عندئذٍ، بدا وكأن الاقتصاد السياسي قد مثُل في الوقت الملائم لينقذ مل، فبفضل نجاح كتاب **المنطق** أتيحت له الفرصة كي يجمع أربع مقالات عن الاقتصاد السياسي كان قد سبق نشرها في عام 1830 مع مقالة أطول عن «المنهج» نشرت في عام 1836. ونشرت هذه المقالات كلها في عام 1844 تحت عنوان: **مقالات عن بعض قضايا لم تُحسم بعد في الاقتصاد السياسي** (***Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy***) (*CW*, XIII, p. 626, See also: *CW*, XIII, p. 630, and IV, pp. 229-339)، ثم أعلن لكونت أنه في سبيله هو الآخر لكتابة عمل في الاقتصاد السياسي من شأنه أن يستغرق شهورًا عدة، «وأن مشروعه يستهدف استحضار آدم سميث (Adam Smith) لعصرهما» (*CW*, XIII, p. 626). وتبدو خطة مل من أول وهلة خرقاء، فما من أحد - ولا سيما مل المعتل - يقوى في بضعة شهور على تدبيج مثل هذا العمل الطموح الذي يغطي من الوجهة العملية علم الاقتصاد السياسي برمته، فضلًا عن سبعين عامًا من تاريخ الصناعة والتجارة الحديثتين.

أقر مل لكونت كذلك: «أنا أعرف كيف تنظر إلى الاقتصاد السياسي حاليًّا، وإن كان لي فيه رأي أفضل مما لديك» (*CW*, XIII, p. 626).

يبدو هذا التحول في الخطط من كتابة كتيب عن الإثولوجيا إلى كتابة كتيب عن الاقتصاد السياسي جدّ مفاجئ، غير ناضج، يجري تمامًا في عكس اتجاه محاولات مل للتوفيق بين وجهات نظره هو وكونت. وحاول في مراسلاتهما أن يعيد تأكيده لكونت نيتَه في عدم التخلي عن الفلسفة الوضعية، وألح على أن من شأن عمله التأكيد أن النتائج كلها المستخلصة مرحلية وموقتة تمامًا، وحاول أيضًا التمييز بين القوانين العامة للإنتاج التي تنطبق على المجتمعات الصناعية كلها وقوانين توزيع الثروة وتبادلها التي بدت كحالة خاصة في المجتمع تعكس تمايزًا مماثلًا في فكر كونت، وأردف قائلًا: «أعتقد أن هذا الكتيب يمكن أن يكون له، ولا سيما هنا، منفعة مرحلية عظيمة، وسيؤدي دورًا فاعلًا في غرس روح إيجابية في المناقشات السياسية» (*CW*, XIII, p. 626).

لدهشة مل الهائلة، أجاب كونت معضدًا المشروع، قائلًا إنه سيجعل الروح الإيجابية تسود في كثير من العقول الجديدة بالاحترام التي لم تتغلغل فيها هذه الروح، وإن كانت في طريقها إلى ذلك (*CG*, II, p. 249). غير أنه وصف ملاحظته بأنها تؤكد الطبيعة البدائية للتحليل الاقتصادي الذي يجب ألا ينفصل عن التحليل السوسيولوجي سواء أفي المجتمعات المستقرة أم ذات الحراك، ويبدو أن الاقتصاد السياسي لدى كل من كونت ومل كان ذا نفع مرحلي فحسب. وابتهج مل بدعم كونت، فكتب إضافةً إلى تحفظات كونت:

«كما أنه يبدو لي، إذا اتخذنا من عمل آدم سميث الشامخ الجميل نموذجًا عامًّا، أن لدي فرصًا مهمة لكثير من أبسط مبادئ الفلسفة الجديدة رأسًا - كما فعل آدم سميث - على كثير من مبادئ الميتافيزيقا السلبية في ما يختص بتطبيقاتها الاجتماعية، من دون أن أستثير ضدي حفائظ أي راية معادية» (*CW*, XIII, p. 631).

كانت الراية المقصودة في حالة مل وكونت هي السوسيولوجيا الوضعية، بيد أنه من المشكوك فيه أن أعضاء ذلك الحزب الذي كان قد تشكل في إنكلترا في الأقل، لا يزيدون على قائدين يسيران في الاتجاه ذاته. وكان علم الإثولوجيا المقترح نفسه يتحدى ربط كونت الوثيق لعلم الفراسة (وكذلك لعلمي البيولوجيا والفسيولوجيا) بعلم الاجتماع. وهددت مفاهيم مل للشخصية والشخصية القومية المبنية على التداعي النفساني، بتقويض استدلالات كونت المباشرة من علم الفراسة إلى علم الاجتماع. وربما نُظر إلى الإثولوجيا علمًا قد يفيد مجتمعًا مستقرًا وأكثر مرونة، في حين أن الاقتصاد السياسي قد يُؤول إلى تقهقر كامل من جانب مل، تقهقر يعادي تمامًا وجهة نظر كونت إلى علم الاجتماع؛ غير أن التحول من الإثولوجيا إلى ما كان كونت يطلق عليه «البنثامية»، مما كان كونت يرى أن الفلسفة الوضعية قد أزاحتها وحلت محلها[8].

في آذار/ مارس 1846، أي بعد نحو السنتين من تحول مل إلى استئناف عمله في الاقتصاد السياسي، وقرب نهاية فترة التراسل، آب إلى دور الاقتصاد السياسي في دراسة المجتمع (*CW*, XII, p. 698). وعلى الرغم من أن لغة مل هنا تتسم بالغرابة نوعًا ما، فإنه يقول بوضوح - على النقيض من كونت - بوجوب ارتكاز علم الاجتماع على نظرية في الطبيعة البشرية، أي علمي النفس والإثولوجيا، وأنه ما من تقدم في علم الاجتماع من دون إدراج عميق لهذين العلمين، فمن دون ذلك الإدراج لن يقوى علم الاجتماع إلا على إحراز تقدم محدود. كان مل مؤمنًا بأنه - بدراسة الاقتصاد السياسي - يساهم في ذلك التقدم المحدود، ومن ثم ثابر مل عندئذ على العودة إلى دراسة الإثولوجيا في صورة أو أخرى، بيد أنه لم يقدم لكونت كبير أمل في أنه سيتبعه لإنتاج علم اجتماع مؤسس على علم الفراسة أو أي تناول فيزيائي آخر للدماغ. وإذا كان رأي بين صحيحًا بشأن نضوب قريحة مل بعد استكماله عمله في الاقتصاد

---

(8) Stefan Collini, Donald Winch and John Burrow, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 134 ff.

السياسي، فقد عبّد مل بكل تأكيد الطريق بتشجيعه أعمال بين في علم النفس والشخصية والطبعة الجديدة من مقالة والده عن علم النفس، كما أنه سعى خلف الإثولوجيا في صُعُد متعددة، من مكانة النساء إلى حرية الإنسان إلى رؤيته بالنسبة إلى الحكم النيابي.

يستشف المرء من كتاباته كلها استمرار حواره مع كونت، إن سلبًا أو إيجابًا، وأن عمليه الرئيسين عن المنطق والاقتصاد السياسي يحملان ملامحَ من هذا الحوار[9]. وشرح صديق مل الأصغر غوستاف ديشتال (Gustave d'Eichtal) (وهو الذي عرف مل بكتابات كونت) أسس انجذابهما كليهما إلى كونت وإلى بعضهما بعضًا حين قال: «لم يكن ما قربنا معًا محض أفكار تجريدية، وإنما شخصياتنا ورغبتنا في أن نصبح مصلحين أخلاقيّين»[10]. أما ما إذا كان مل مصلحًا أخلاقيًا أم لا، فما زال محل بحث. لكن ما لفت ديشتال إليه هو أن انجذابه هو ومل إلى كونت لم يكن مبنيًا ببساطة على أفكار كونت، على الرغم من أن مل نص على عكس ذلك في سيرته الذاتية.

3. الحوار مع كونت

كي نميز مراسلات مل وكونت من باقي أعمال مل، كسيرته الذاتية، يتعين علينا أن ننتبه إلى جوانب من حوارهما، وهذا التبادل الممتد من الرسائل؛ إذ أشار بيكرنغ إلى أن كونت كان يمثل «الصديق المثالي الذي ظل مل يبحث عنه لسنوات»، ولتدعيم وجهة النظر هذه نقتبس من رسالة مل إلى جون ستيرلنغ في نيسان/ أبريل 1829 في شأن تشوقه للصداقة «حيث يتولد إحساس بالمثابرة على السعي صوب هدف مشترك، في ابتهاج وتشجيع متبادل، وتآزر في هذه المهمة المضنية. وهي إحدى أمتن الوشائج في تعاطف الأشخاص»[11]. وبهذا فهي ترى في العلاقة بستيرلنغ دينامية ما،

(9) Bain, pp. 72 and 88-89.

(10) مقتبسة من: Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 507.

(11) المصدر نفسه، ص 533-534، اقتباسًا من: *CW*, XII, p. 30. =

هي التي شدّت مل إلى كونت. وهناك بعض من الحقيقة في مدخل بيكرنغ، حيث أكد مل وكونت (مثلما فعل مل بشأن ستيرلنغ) أن عدم الاتفاق بينهما قد يختفي مع الوقت (CG, II, p. 36 and CW, XIII, p. 489)، إلا أن مل في أربعينيات القرن التاسع عشر كان صنفًا مختلفًا من الرجال عما كان عليه في عقد العشرينيات، وكانت صلته بكونت - على خلاف صلته بستيرلنغ - مقصورة على تراسلهما (إذ إن مل لم يلبِّ دعوة كونت إلى زيارة باريس). وفضلًا عن ذلك، كان على كونت أن يغالب تكريس مل نفسه لهارييت تيلور. وحينما أشار مل إلى وفاة ستيرلنغ في رسالة إلى كونت، أكد شخصية ستيرلنغ وقدرته على التعاطف (CW, XIII, p. 637). وأجاب كونت عن ذلك بحرارة، مشيرًا إلى قيمة ستيرلنغ الرفيعة، العقلية والمعنوية، كما لو كان يحس بأن مشاعر الصداقة وحدها قد تكفي للإبقاء على علاقة ما (CG, II, p. 287).

لا يمكن بالمثل النظر إلى أن كونت هو الذي قاد مل بعيدًا من معسكر بنثام في أربعينيات القرن التاسع عشر، حين كان مل مؤمنًا بأن فلسفة ستيرلنغ الكولريدجية قد أثمرت في عشرينياته. ومثلما رأينا، لم تكن معتقدات كونت وحدها كما نظر إليها الفيلسوفان في أربعينيات القرن التاسع عشر، بالأمر الذي قُصد منه استكمال رؤية بنثام، لكن قرار مل باتخاذ طريق الاقتصاد السياسي مثّل أيضًا - في الأقل في نظر كونت - انعطافًا دراميًّا صوب «البنثامية». فإذا رأينا - كما تفعل بيكرنغ - أن مل في اتباعه رؤية كونت الاجتماعية كان رافضًا البنثامية، وأن الفلسفة الوضعية بدت كمن يسد الفراغ الذي نشأ عن رفض

= كان ستيرلنغ Sterling وموريس Mourice يمثّلان أنصار كولريدج (صامويل تايلر كولريدج (1772-1834) شاعر رومانسي وناقد انكليزي [المترجم]). داخل (جمعية لندن للمباحثة أو المناظرة)، وكان مل يعتبرهما ممثلين لقوة راديكالية في السياسة، ويسكنها معارضة لراديكالية بنثام. وحين هاجم ستيرلنغ بنثام في مناظرة، أخذ مل على عاتقه الدفاع عن بنثام، ونتيجة ذلك استقال ستيرلنغ من الجمعية. ورسالة مل إلى ستيرلنغ هي نداء حار لاستعادة صداقتهما التي استمرت حتى وفاة هذا الأخير في عام 1844. وتتضمن الرسالة أيضًا إحدى الإشارات النادرة جدًّا (باستثناء ما حدد في السيرة الذاتية) عن أزمة مل النفسية الأولى. انظر أيضًا الفصل الثالث من هذا الكتاب.

مل للبنثامية، فإنما هي رؤية سطحية (نظرًا إلى روابط مل بفلسفة بنثام)، بل بالأحرى هي زائفة[12].

---

(12) Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume I*, p. 535.

في كتابها التحليل الختامي لعلاقتهما (Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 97-113) تكرر بيكرنغ مقولتها إن مل تمرد على فلسفة بنثام «القائمة على الأنانية والنظرة الضيقة إلى السعادة» (p. 98) وترفض القول بعودة مل إلى البنثامية. وفي ما يخص بنثام والأنانية، كتب مل ببساطة «ما من أنانية في معتقدات بنثام» (CW, XIV, p. 78). كانت رؤية مل إلى السعادة - شأنها شأن رؤية بنثام - تقوم على معيار اللذة والألم، بيد أن كونت أدى دورًا له أهميته ليس في «تمرد» مل فحسب، بل في ارتداده إلى «البنثامية». وكانت قضية ارتداد مل إلى بعض معتقدات بنثام إبان كتابته عمله مذهب المنفعة العامة ميدانًا لبعض الجدل بين الدارسين في العقود الأخيرة، انظر على سبيل المثال: Samuel Hollander, *The Economics of John Stuart Mill*, Studies in Classical Political Economy; 3, 2 vols. (Oxford: Basil Blackwell, 1985), vol. 2, pp. 602-603 and 605; Pedro Schwartz, *The New Political Economy of J. S. Mill*, [Translated from the Spanish] (London: Weidenfeld and Nicolson, 1972), p. 58; John M. Robson, *The Improvement of Mankind; The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, University of Toronto. Dept. of English. Studies and Texts; no. 15 (Toronto: University of Toronto Press; Routledge and K. Paul, 1968), p. 35, and Geoffrey Scarre, *Utilitarianism* (London; New York: Routledge, 1996), p. 91.

يسلم هولاندر بأنه مدين بدين مهم ومبكر لجاكوب فينر الذي كتب: «إن تاريخ مل الفكري هو في جزء كبير منه تاريخ حواري مخلص لمعتقدات البنثامية، ثم متمرد عليها، ثم عائد إليها عودًا حميدًا»، انظر: Jacob Viner, «Bentham and J. S. Mill: The Utilitarian Background,» in: Jacob Viner, *Essays on the Intellectual History of Economics*, Edited by Douglas A. Irwin (Princeton: Princeton University Press, 1991), p. 154.

لم يكن فينر مهتمًا أساسًا بصوغ مبادئ المنفعة، وإنما بأطروحة هاليفي التي تنسب مذهب «التناغم الطبيعي أو الذاتي بين المصالح» إلى بنثام: Viner, p. 162,

انظر على سبيل المثال: Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Translated by Mary Morris, With a Preface by A. D. Lindsay (London: Faber & Gwyer Limited, 1928), p. 108,

تطرق فينر إلى أن بنثام لم يعتنق على الإطلاق هذا المبدأ، وأن منهج مل نحو مبدأ «عدم التدخل (Laissez-Fair)» في كتاب المبادئ تأثر بخطوات بنثام، وهو ما يعكس عودة جزئية إلى مبادئ بنثام. وكما سنرى في الفصل السابع، كان مل - مثله مثل بنثام - مهيأ تمامًا لتصور تدخل حكومي كبير في الاقتصاد. ويقتبس هولاندر فكرة التمرد والعودة من فينر وإن طبقها على نحو مختلف، فهو ينتقد عمل شومبيتر (Schumpeter) الذي اتخذ - طبقًا لفهمه الخاص - وجهة نظر بنثام التي عبر عنها مل في مقالات ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وفي عُرف شومبيتر، لم تتبدل وجهة نظر مل على الإطلاق، أما بالنسبة إلى هولاندر فقد غفل شومبيتر تمامًا عن التطور في فكر مل، ليس لأنه لم يحسن قراءة مل فحسب بل لأنه بالمثل أساء قراءة أعمال بنثام، فلم يعتنق بنثام المبدأ الذي عزاه إليه شومبيتر، في حين يقبل هولاندر رؤية مل الخاصة في سيرته الذاتية حين كتب: «الآن عدت أدراجي تمامًا عن مغالاتي في ردة فعلي ضد البنثامية» (CW, I, p. 237, See also: CW, I, p. 227). =

وليس بالوسع فهم تطور العلاقة بين مل وكونت التي دعمت تراسلهما من منظور الصداقة أو التبعية أو حتى الحب الأخوي. وبالتأكيد، أشار مل إلى كونت في نقطة ما، «كأخ أكبر على صعيد الفلسفة»، ولفت إلى مودة كونت الأخوية (CW, XIII, p. 591)، كما أشار كونت قبل ذلك بقليل إلى تطلعه إلى

= وفي مقدمة عمله مقالات ومناقشات (1859) كتب مل في إيجاز عن ندمه بشأن تعاطفه المبالغ فيه «مع ردة فعل القرن التاسع عشر ضد القرن الثامن عشر» (CW, X, 494).

يقر هولاندر بأن تعبير «العودة أو الارتداد» غير واضح تمامًا في حالة مل، ويشير إلى صعوبة الإمساك بزمام مركز الثقل في فكر مل، انظر: Hollander, vol. 2, p. 638.

في هذه الحقبة من حياته، كان مل شديد الالتصاق بهارييت تيلور، وينزع إلى التقليل من شأن ارتداده إلى الأفكار البنثامية. وأكد مل توجهه - جنبًا إلى جنب مع هارييت - نحو الاشتراكية بصفة خاصة، وهي بالكاد موقف بنثامي، انظر: Hollander, vol. 2, pp. 638-639,

على أي حال يجد هولاندر دليلًا كافيًا على «ارتداد» مل، وهو ما يصعب الجدال بشأنه. ويكتنف العوار عباراته بعض الشيء، إذ يخفق في تقدير صلة مل وكونت، في حين يعلم هولاندر جيدًا بأهمية قراءة مل في عام 1829 مقالة كونت الموجزة منظومة السياسة الوضعية التي كتبها في عام 1824. وفي أولى رسائله إلى كونت في عام 1841 أشار مل إلى تلك المقالة التي مثلت «صدمة قوية لأفكاره»، وأردف قائلًا إنها - علاوة على أسباب أخرى - من أكثر الأسباب التي حددت خروجه من القسم البنثامي «من المدرسة الثورية التي كنت تلميذًا فيها» (CW, XIII, p. 489).

فإذا كان دور كونت في تمرد مل على أفكار بنثام واضحًا، فدوره في ارتداده إليها أكثر صعوبة في تحديده. ويجانب هولاندر الصواب بعض الشيء في إغفاله مغزى عودة مل إلى الاقتصاد السياسي في مراسلاتهما، وفي افتراضه أن مؤلَّف أوغست كونت والوضعية يمدنا بملخص وافٍ لقيمة رأي مل، انظر: Hollander, vol. I, p. 171.

في رأيي أن نقطة الانطلاق لاستيعاب أوغست كونت والوضعية (ذلك العمل المركب) هي المراسلات، فحينما فرغ مل من كتابة المنطق كان لا يزال يفكر في تحبير كتيب عن الإثولوجيا وفي المساهمة مع كونت في تكوين علم اجتماع وضعي جديد. وما من شك في أن أصداء نجاح عمله مقالات عن بعض قضايا لم تُحسم بعد في الاقتصاد السياسي الذي نُشر في 1844 (CW, IV, pp. 229-339).

كانت تتردد في ذهنه، مشيرة إلى احتمال نجاح مشاركة منه أكبر في الاقتصاد السياسي. على أن صعوبة العمل مع كونت في أي مشروع كانت هي الأخرى تتفاقم. وبطبيعة الحال ضمن مل في كتابه المبادئ عددًا من الأفكار التي اقتبسها من كونت، انظر: (CW, XIII, p. 626)، فكان من شأنه أولًا أن يتبع الرأي القائل إن القوانين أو الخلاصات كلها هي ذات طبيعة مرحلية فحسب، وثانيًا أن يفرق ما بين قوانين الإنتاج وقوانين التوزيع، وهو ما يعكس تمييز كونت ما بين السكون والحراك الاجتماعي، وثالثًا ألا ينظر إلى حالات المجتمع الاقتصادية المتنوعة كأمر ثابت لا يتغير، ورابعًا على الرغم من أن مل اعتبر كتيبه المقترح ذا نفع عابر فحسب، عدّه بالمثل ذا صلاحية عالية في تعضيد الفلسفة الوضعية في كفاحها السياسي والفكري وقتها، انظر: Weinberg, *The Influence*, p. 177, =

زيارة أخويّة من مل، منوّهًا بأنه لم يحظَ بعلاقة من هذا النوع لسنوات وسنوات، حيث كان قد فقد أخاه منذ أكثر من عشرين عامًا (CG, pp 141-142).

= على أي حال ينبغي ألا يقودنا ذلك إلى خلاصة مفادها أن عمل مل في الاقتصاد السياسي كان محض موالاة منه كتابع مخلص لكونت. ويلفت فاينبيرغ إلى الملمح الفريد في كتاب مل المبادئ، حيث قرن ما بين علمين ومنهجين متميزين «تباطؤ الاقتصاديات بوصفه فرع دراسة استدلالي، واتباع السوسيولوجيا بوصفها علمًا تاريخيًا»: Weinberg, *The Influence*, p. 390.

على الرغم من أن هذا التحول قد يبدو وكأنه يصور مل تابعًا لكونت في حياكة نسيج من العلمين، فإنه أيضًا يمثل انفصال طريق الاقتصاد السياسي الذي رفضه كونت ولم يتقبله، انظر: Weinberg, *The Influence*, p. 173.

قاعدة «عدم التدخل» التي أبرزها مل (مقتفيًا أثر بنثام) في كتاب المبادئ، رفضها كونت بالمثل باعتبارها تجلب البلبلة، بل حتى الفوضى إلى منظومته الجاسئة إلى حد بعيد عن السكون الاجتماعي والمبنية على الحتمية التي يتبناها علم فراسة الدماغ (Phrenology)، وبقدر ما اشتمل الاقتصاد السياسي على فكرة «التطور الذاتي» وتضمن مبدأ «عدم التدخل»، يبدو أن تحول مل ليكتب عن الاقتصاد السياسي كان في واقع الأمر ارتدادًا إلى بنثام والبنثامية. لكن.. فيمَ يكمن ارتداد مل لبنثام والبنثامية؟ سبق أن تطرقت إلى أن مذهب المتعة لدى مل - وإن كان دليلًا جليًا على العكس - مثّل امتدادًا لموقف بنثام (ترفده جرعة إضافية من الرواقية)، حيث كان كلاهما يعمل بوضوح في إطار الأعراف الأبيقورية، انظر: Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London: Routledge, 2003), pp. 15-28, 166-184.

فما من ارتداد إلى بنثام مبني على قطيعة واضحة، لكن ربما كان هناك إعلاء لمذهب المنفعة العامة. ففي مقالة أكثر تبكيرًا عن هويويل (Whewell) (CW, X, pp. 165-201)، بدا مل وبنثام أكثر تقاربًا حول هذه القضية الجوهرية مما كان يُعتقد عمومًا. وكذلك، مثّل إصرار مل (في مواجهة كونت) على أهمية الإثولوجيا، امتدادًا لجذوره البنثامية التي تلح على أهمية التعليم في تشكل الشخصية. ويمثل اتباع مل لقاعدة «عدم التدخل» في عمليه المبادئ، وعن الحرية بالمثل امتدادًا لرؤية بنثام في عمله المبكر دفاع عن الربا، انظر: Jeremy Bentham: «Defence of Usury,» in: *Jeremy Bentham's Economic Writings*, Critical ed. Based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts, by W. Stark, 3 vols. (London: George Allen & Unwin, 1952-1954; [1787]), vol. 1, pp. 123-207,

الذي كان له دوره البارز في المبادئ. وهناك العديد من المجالات الأخرى التي اتبع فيها مل التقاليد البنثامية، كمنحه للعدالة (بمقياس الأمان) دورًا بارزًا ضمن مبدأ المنفعة، أو في تأكيده هو ووالده على «سيكولوجيا التداعي». وليس في أي من ذلك ما يومئ إلى ارتداد صريح إلى البنثامية، فهو لم يهجرها قط. وفكرتي أن ما نطلق عليه ارتدادًا لم يكن ارتدادًا بقدر ما كان هجرانًا لفكر كونت في الوقت الذي تحول فيه مل تحوله الجوهري في عام 1844 ليكتب المبادئ، حيث مثل ذلك تبدلًا في بؤرة اهتمامه من سوسيولوجيا كونت إلى الاقتصاديات وعودة إلى البنثامية، وهو تبدل سرعان ما رصده كونت. ونظرًا إلى أنه تبدّل يلمس الأساسيات، فإننا نجده في إصرار مل على منح الأولوية لفكرة الحرية، فالحرية تغدو ملمحًا أساسيًا ليس في مقالات عن الحرية فحسب، بل أيضًا في المبادئ، وفي =

إذا ما تغاضينا (ولو موقتًا) عن أدوار الإصلاح الأخلاقي، والتبعية، والصداقة، والإخاء، وما تسميه بيكرنغ «مباراة في تبادل الإعجاب»[13] في محاولتنا استيعاب مغزى المراسلات، فلعلنا نحرز بعض التقدم بالتحول بعيدًا من الوشائج التي لعلها ربطت المتراسلين معًا والتحول نحو الطريقة التي ألّفت بها المراسلات بين اهتماماتهما، في مشروع قائم ومتطور. ألقى لنا بين ببعض المفاتيح: كان كونت صريحًا في ملاحظاته وكان موضوعيًا ودقيقًا في وصفه طريقته، وكان مل صريحًا كذلك (على غير عادته)، فكتب عن حالته الذهنية والبدنية بطريقة ما سبق له أن تبادلها مع أحد قط[14]. وإذا كان من اليسير رصد هذه الصراحة والانفتاح انعكاسًا لمتانة علاقتهما، فلعلنا نذكر أن هذه العلاقة ارتكزت على بنية المراسلات نفسها ومنطقها، فالصداقة تطورت لأكثر من مجرد بضع رسائل تناولت كتاب **المنطق** لمل وكتاب **المحاضرات** لكونت، إذ كان كلا المتراسلين منخرطًا في النشاط الفلسفي والأدبي الذي وسم المراسلات حتى في أدقّ أبعادها التفصيلية والعملية.

كان كونت شديد العناية بملاحظات مل، وأجاب عن النقاط التي أثارها مل في خطاباته كلها تقريبًا. ونتيجة لهذا طالت رسائل كونت عادة على رسائل مل، حيث إنه قرن عنايته التي وصلت إلى حد التكلف اللغوي، بما ذكره مل لشرح نقاطه هو. وغالبًا ما كان كونت يضخم في عباراته، ويورد معلومات ومادة عارضة أو تفصيلية وجد فيها مل ما أثار شغفه. على أن ارتباط كونت بمل كان

= اشتراكيته، وفي مؤلفه إخضاع النساء، على سبيل المثال، لا الحصر. ومثل وصف مل للحرية ارتدادًا جوهريًا عن الجمود والاستبداد المصاحبين لفلسفة كونت الوضعية والقرن التاسع عشر إلى فكرة التنوير التي اقتفى بنثام أثرها وتجسدت في أعراف «المنفعة العامة». ويتجلى هذا العنصر من فكر مل بصورة كاملة في المراسلات وفي مؤلَّف أوغست كونت والوضعية.

(13) Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 2*, p. 70.

(14) Bain, p. 73,

كتب بين (ص 73): «في عامي 1842 و1843، تدفق تيار الرسائل من كلا الطرفين محفوفًا بالإعجاب المتبادل. كانت الصراحة المطلقة طبيعة متأصلة في كونت، فكان موضوعيًا ودقيقًا في وصفه نفسه ومنهجه. وكان مل - على غير العادة - منفتحًا، يكشف عما كان نادرًا ما يبوح به لأي إنسان عن تشوش حالتيه البدنية والذهنية.

مبنيًا على أسس أعمق غورًا. ومن النقاط المهمة أن مظهر مل لم يكن ينمّ عن حياته الشخصية المختلّة والمتسمة بالانعزالية والتوجس إلى حد ما. كان مل في عيني كونت أكثر الواعدين من بين أتباعه القليلين سواء أفي فرنسا أم في بريطانيا، وكان نجاح منهج كونت الفلسفي يرتكز على إغرائه لمل على المضي قدمًا صوب اتباعه بالكامل، فإن كانت لدى مل الرغبة، شجّعه، وإن ألفاه ممانعًا في تطوير مذاهب محورية (كعلم الفراسة على سبيل المثال)، فعلى كونت أن يتحلى بالصبر ويلتمس لمل المعاذير، ويمهد له كي يقبل جوانب منهجه، أما إذا بدا رافضًا لفلسفة كونت (بشأن منزلة النساء مثلًا)، فسيتقبل كونت إعراض مل ويعدُّه مشكلة من شأنها أن تتوارى مع الوقت بعدما يكتمل تقديره للفلسفة الوضعية بصورة تامة.

بحلول تشرين الثاني/نوفمبر 1843 وبعد أن حرر كل منهما عشرين رسالة، وبعد أن ألغى مل فكرة السفر إلى باريس، اضطر كونت - على غير هواه - إلى الإقرار بأن ثمة نقاط خلاف خطرة بينهما، وعلى الرغم من ذلك ظل كونت على اقتناعه بأن مدرسة الفلسفة الوضعية لا تقتصر عليه منفردًا، وإنما هناك في أقل تقدير نصيران لها في فرنسا، وربما اثنان في إنكلترا (هما مل وبين). وقد تتملك المرء الحيرة لماذا أخفق مل في تحدي افتراض كونت - بعد أن خلع ولاءه له ووقف في وجهه في النهاية - بشأن التقدم العقلاني صوب الحقيقة. كان لدى كونت نظرية عن كيفية نمو الإنسان في ظل الفلسفة الوضعية التي كانت مكونًا ضروريًا لفهم فلسفته. ولاحظ ذات مرة أنه كوّن آراءه عن الفلاسفة، لا من خلال أعمالهم، وإنما تأسيسًا على محادثاتهم، أو على مراسلاتهم كما في حالة مل (*CG*, II, pp. 51-52). ويلوح من هذه الملاحظة أن كتاب **المحاضرات** لكونت وكتاب **المنطق** لمل قلّما يُعدّان متعارضين مع المراسلات، وأن كونت قد تبنى منهجًا جعل اتفاق مل معه عنوانًا على الحقيقة. ومع أن مل اختلف رغمًا عنه مع كونت، فواضح أنه أخفق في العودة إلى شعاره هو، حتى على الرغم من توافق ظاهري مع كونت يعود إلى أسباب متنوعة ليست في مصلحته.

فشلنا حتى الآن في أن نفهم لماذا تردد مل في تحدي وجهة نظر كونت في أن اتفاقهما كان سمة للحقيقة، فكل من كونت ومل طور خططًا وبياناتٍ بلاغية تبحث عن الاتفاق بينهما كهدف أساس لتراسلهما. وكان كونت يعمل - كما رأينا - من رحم منظومته هو. وكان «الاتفاق» بل حتى «الحقيقة» تعني لديه تقبل مل مفهومه عن الفلسفة الوضعية. وتزايد إدراك مل لهذه المشكلة، بيد أنه تمنّع عن تحدي موقف كونت. وربما كانت العلة وراء امتناعه أن لدى مل أسبابًا فلسفية مختلفة للبحث عن اتفاق مع كونت أكثر مما كان لدى كونت للسعي إلى اتفاق مع مل.

منذ بداية عمله في كتاب **المنطق** - كما رأينا - أحس مل بأنه يخوض نضالًا قاسيًا ضد عدو تعددت أوصافه لديه: فهو «حدسي»، وهو «ميتافيزيقي»، وهو «ألماني»، وهو خاص بطبيعة الوجود، وهو «واقع خارج نطاق الخبرة» (على سبيل المثال لا الحصر)[15]. وفي أولى رسائله امتدح بنثام «لمعارضته المنهجية لتفسير الظواهر من خلال نواحٍ ميتافيزيقية سخيفة، «لقّنني هو عدم جدواها منذ شبابي الباكر» (CW, XIII, p. 489). وأضفى كونت على تجارب مل أبعادًا سياسية حينما أشار إلى إمكانات الفلسفة الوضعية في احتواء الاقتحام الكاسح للنظريات الميتافيزيقية التي هددت يومها الأعراف المجتمعية كلها (CG, II, p. 23)، وبالنسبة إلى كونت كانت الفلسفة النقدية السلبية التي نسبها إلى التنوير (أو إلى مدرسة بنثام) تكابد انحدارًا، ولم تعد قادرة على قهر هذه النظريات الميتافزيقية التي لن يهزمها إلا الفلسفة الوضعية، إذ سُحِقت الفلسفة السلبية قبل أن تنجز مهمتها (CG, II, p. 23).

على أي حال، كانت القوة الدافعة لدى مل تكمن في عدائه للنظريات الميتافيزيقية، وفي تأسيسه لعمله **المنطق**، ووراء استراتيجيته بالتركيز على

(15) لنظرة أكثر نفاذًا إلى عداء مل للفلسفة الألمانية، انظر وصفه لعلاقته بتيودور غومبيرتز في: Adelaide Weinberg, *Theodor Gomperz and John Stuart Mill*, Travaux de droit, d'économie et de sociologie; 16 (Geneva: Librairie Droz, 1963), pp. 9 ff.

وبشأن الغموض الذي يحيط باستخدام تعبيري «الميتافيزيقا» و«الميتافيزيقي»، انظر الهامش 19 في الفصل السادس من هذا الكتاب.

جمهوره من الإنكليز ليجعل الأفكار الميتافيزيقية ترتكز على تثمين منطقي من البرهان[16]. غير أنه كان يعلم أن نجاحه سيكون جزئيًا ومحصورًا في إنكلترا فحسب. وكان ما طرحه كونت، هو عقيدة لدحر النظريات الميتافيزيقية. ولدى نقطة ما من التراسل، سأل كونت مل عن رأيه فيما لو درس الأول الفلسفة الألمانية، وبعد أن تباحثا في هذه القضية، كتب مل عن الفلسفة الوضعية: «بوسع المرء أن يختار في المستقبل، ولن يعود مضطرًا إلى الذهاب نحو المعسكر الألماني كي يعثر على نظام فلسفي واضح التبلور. وبالنسبة إلينا فإن الفلسفة الوضعية قد نشرت راياتها» (*CW*, XIII, p. 575). والاستعارات لتعبيرات عسكرية كالمعسكر والراية واضحة الدلالة، بيد أن غاية مل لم تكن كلها عدوانية. لقد سعى نحو اتفاق مع كونت، فبمثل هذا الاتفاق فحسب يمكن أن تُرفرف راية الفلسفة الوضعية، ويمكن لمل أن يقود حملته ضد الفلسفة الألمانية. وبسط مل في هذه الرسالة وصفًا صريحًا لمجابهته الفلسفة الألمانية حين كتب:

«لعله ليس بوسعي إعطاؤك رأيًا قاطعًا، فأنا لم أقرأ لا لكانط ولا لهيغل ولا لأي رأس من رؤوس هذه المدرسة، ولم أتعرف إليهم إلا من خلال مترجمات لهم بالإنكليزية والفرنسية. كانت هذه الفلسفة جدّ نافعة لي، حيث صححت جوانب تحليلية شاملة في فكري غذّاني بها بنثام وفلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيون. زد على ذلك نقدها المدرسة السلبية، ولا سيما إضفائها معنى حقيقيًا - وإن كان غير كامل - لقوانين التطور التاريخي وتطور الملابسات المختلفة لدى الإنسان والمجتمع. وأنا أعتقد أن هيغل قد نما لديه مثل هذا الحس. وما زلت في حاجة إلى ذلك كله، في حين لا تحتاج إليه أنت. وحينما حاولت مؤخرًا مطالعة بعض الأعمال في الفلسفة الألمانية ألفيت أنني

---

(16) العنوان الكامل لكتاب مل عن المنطق هو منظومة في المنطقين الاستدلالي والاستقرائي، بوصفهما وجهتي نظر مرتبطتين بمبادئ التحري العلمي: (*A System of Logic Ratiocinative and Inductive, being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*). يعكس العنوان اهتمام مل بالبرهان، وكذلك خبرته في تحرير عمل بنثام *Rationale of Judicial Evidence*، انظر: Jeremy Bentham, *Rationale of Judicial Evidence, Specially Applied to English Practice*, From the Manuscripts of Jeremy Bentham, Edited by John Stuart Mill, 5 vols. (London: Hunt and Clarke, 1827).

بالفعل أمتلك كل ما ينفعني، أما الباقي فكان من الإملال، حيث لم أقوَ على إتمام مطالعتها» (*CW*, XIII, p. 576).

لم تكن نصيحة مل لكونت أن يمضي في دراسة الفلسفة الألمانية، وإنما أن يتعلم الألمانية ويقرأ غوته. كانت تجربته الخاصة على كل حال بنّاءة جدًا، أماطت له اللثام عن تعاطفه مع أي فلسفة ذات طموحات فائقة. وبالنسبة إلى مل كان ما سماه «المدرسة الاسكتلندية» (وهو يعني في الأساس هيوم وسميث) أرقى كثيرًا من تلك الألمانية. وأشار مل إلى تلك المدرسة كرابط مهم في تطور الفلسفة الوضعية. وأقر كونت بالمثل بأهمية «المدرسة الاسكتلندية» في مراحل تطور فكره الأولى (*CG*, II, p. 291).

يمكننا أن نشاهد هنا - وكذلك في أمثلة أخرى عديدة - أن ما كان مل يبحث عنه لدى كونت هو منظومة فلسفية تمكنه من دحر المنظومات الميتافيزيقية المستوحاة من الألمان، أو مذهب الحدسية الذي كان يدعم أكثر الأعمال الفلسفية وقتها في بريطانيا. ومن هنا نبعت أهمية الاتفاق بين الاثنين على ماهية الفلسفة الوضعية بوصفها منظومة فلسفية، على أن الاتفاق كان أساسًا ليمكّنه من شن الحرب ضد خصومه من الفلاسفة في إنكلترا. وفي مراسلاته صادفت مل عقبة كؤود، فبديل كونت للفلسفة الوضعية، ذلك البديل المبني على إنكار الحرية، والفراسة، وعلى ثانوية دور المرأة في المجتمع، كان غريبًا تمامًا على موقف مل بشأن علمي النفس والإثولوجيا. وعلى الرغم من الجهد الجبار، لم يتفق مع كونت، إلا في أنهما مختلفان. وتحت عباءة الحاجات والمطالب الشخصية القومية، حاك مل ضربًا من الفلسفة الوضعية يلائم إنكلترا، وكأنه بيت شُيِّد على قارعة الطريق يعوزه الاكتمال. ولعل الشخصية الإنكليزية ذاتها تحتاج إلى منهج مختلف، والاتفاق مع كونت لم يعد ضرورة فلسفية ملحّة.

الفصل السادس

مل في طور النضج

سنتحول الآن إلى بحث وجهات نظر مل الأكثر نضجًا في ما يخص أفكاره الاجتماعية والسياسية. ولا يستوجب بحثنا هذا شرحًا لمنظومة ما، أو للأسس التي من شأن هذه المنظومة أن تشيَّد عليها، فنحن نسيء فهم مل إذا ما نظرنا إلى أعماله مثل مذهب المنفعة أو فن الحياة بمعيار المنظومة المتكاملة، أو حتى مساهمة في نظرية[1]. وفي الوقت الذي مثلت فيه «نظرية العدالة» أهمية بفضل أعمال راولز (Rawls) وآخرين، سعى دارسو مل إلى توضيح موقفه من هذه النظرية، أما بالنسبة إلى مل، فما من نظرية للعدالة، فالعدالة تختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة (انظر الفصل الحادي عشر).

ربما كان من الأفضل استيعاب فلسفة مل باعتبارها عددًا من (الرحلات)، فهو حتى عندما ناقش نقاطًا مجردة كخصائص العلوم وتصنيفها، فعل ذلك من زاوية تصادم العلوم القديمة والحديثة وكيف ارتطم بعضها ببعض، وبنظرة جديدة أكثر انفتاحًا على الحياة والمجتمع. كان مل أيضًا واحدًا من أكثر الفلاسفة كتابة لسيرته الذاتية كما هو واضح في عمله السيرة الذاتية ومراسلاته مع كونت. وهذه الفقرات من سيرته الذاتية تشكل جزءًا من رحلته في دروب الفلسفة.

(1) انظر على سبيل المثال: David Lyons, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1994), and Fred R. Berger, *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984).

اهتمت فلسفة مل الاجتماعية والسياسية بالتطور والارتقاء، وتحول الاتجاهات والنزعات، وبسبل إصلاح الأفراد، والمؤسسات، والمجتمعات. كانت هذه الفلسفة ذات نهاية مفتوحة، واستعمل مل مصطلحات على شاكلة التحسين، و«التهذيب» (بما في ذلك تهذيب الذات)، و«المدنية» و«التقدم» حتى يرسم صورة للتبدلات في المجتمع وفي الأفراد مما كان يحاول جاهدًا أن يفهمها ويشجعها. وقد ترسّم خطوات الفلاسفة التقليديين مثل أرسطو، وبيكون، وهوبز، ولوك، وعدد من المناطقة والاقتصاديين السياسيين وغيرهم، متخذًا من ذلك أداة رئيسة لتوصيل أفكاره، وسجل - بكل إخلاص - إقراره بفضل كل منهم. على أن مل أنشأ بالمثل علاقة روحية عميقة ومتشابكة مع مفكرين على شاكلة كونت، وهارييت مل، وبين، وبنثام، ووالده هو، وغروت، وستيرلنغ وغيرهم. وما يميز علاقته بالشخصيات الأخيرة، هو انشغاله بهم وبأفكارهم. كانت هذه المجموعة من الشخصيات جزءًا من رحلات مل الشخصية. ولبحث هذه النقطة بصورة أعمق، ربما جاز للمرء أن يقول إنهم كانوا بمنزلة «المركبة» التي أقلته في رحلاته، وكان مل بحاجة إليهم لتمكينه من الحركة في الحياة بروح خلاقة أكثر. وما يميز ارتباط مل بأرسطو أو آدم سميث عن ارتباطه بكونت، هو ارتباطه الروحي بصديقه الفيلسوف. وينطبق ذلك على علاقة مل وهارييت، وعلاقته بوالده. لكن كان الأهم من بين هؤلاء جميعًا في فلسفة مل، هو كونت.

لم يتفق مل بالضرورة مع كونت، لكن أيًا كانت درجة التفاعل في ارتباطهما المشترك (ولنتذكر أنهما لم يلتقيا البتة)، وكيفما كانت صورة اختلافهما، كان كونت هو الذي أمدّ مل بالمادة التي انتقل بها مبتعدًا عن معسكر بنثام، ثم عاد إليه كرة أخرى بعقل أكثر انفتاحًا. وحينما نفحص ليبرالية مل في هذا الفصل سنرى كيف أنه اتبع في البداية منظور كونت، ثم ما لبث أن طرحه جانبًا، وفي النهاية شكل وجهة نظره هو بأن قرن بين المعتقدات الميتافيزيقية المصحوبة بالتنوير مما رفضه كونت، بمنظور المجتمع الذي طوره. ونرى هذا المنظور نابعًا من نضال مل الفلسفي مع كونت، فتحت راية كونت حاول مل الانتقال من أفكار القرن الثامن عشر إلى تلك الخاصة بالقرن التاسع عشر، ومن

البعد الميتافيزيقي السلبي إلى بعد أكثر إيجابية. عندها نبذ مل تضمينات موقف كونت الذي يشير إلى الحكم المستبد، وحاول أن يعيد إدخال فكر التنوير السلبي النافي في فلسفته التي كانت قد نضجت حينذاك.

سنرى كيف تجلت تلك التحركات في هذا الفصل فضلًا عن الفصول المتعلقة بالحرية، والدين والاشتراكية واضطهاد النساء. وحتى هنا، حيث نحلل مسألة استخدام كونت لتجارب الصحة العقلية أو العلاج الدماغي، سنرى تقبل مل لها أولًا، ثم رفضها في النهاية. بيد أننا سنلاحظ في عمليّتيْ القبول والرفض، أن مل نبذ بناء منظومة من شخص كان هو ميالًا إلى موافقته، ثم أصبح هذا الشخص مدمنًا بناء المنظومات من خلال هذا العلاج الدماغي. ثم استبدل مل بموقف كونت دينامية أشعلتها فكرة الشخصية الفاعلة وغرس الثقافة والارتقاء، والتقدم.

1. لماذا كتب مل أوغست كونت والوضعية

تم تناول مراسلات مل - كونت في كتابنا هذا كنص له أهميته في تفهم التطور في فكر مل، ولا سيما في ما يخص عمليْه البارزيْن **منظومة المنطق**، و**مبادئ الاقتصاد السياسي**، وتبوأت هذه المراسلات مكانتها بين كتاباته بوصفها عملًا متميزًا، بل كعمل مل الذي يضارع المحاورات الأفلاطونية.

تزودنا هذه المراسلات بنظرات نافذة عديدة إلى حياة مل وشخصيته، وبتأويل أكثر اكتمالًا ودقة لحوادث وقرارات جوهرية تكتنف أوفر فترات حياته خصوبة، وبأفضل مما يعثر عليه المرء في سيرته الذاتية. وتميط المراسلات بالمثل اللثام عن التعقيد الذي أحاط بتطور فلسفاته الروحية والسياسية. فعند فحص ليبرالية مل على سبيل المثال في هذا الفصل، سنرى كيف أن مسار أفكاره السياسية لم يتطور في خط مستقيم انطلاقًا من إرثه من أفكار بنثام وجيمس مل رأسًا. وعلى الرغم من أن مل - في نهاية الأمر - يبطل بعضًا من هذه الأفكار، فإن مساره يتخذ صورة نضال عنيف مع أفكار كونت التي قبل بها في جزء منها ورفضها في الجزء الآخر.

لم تُنْهِ المراسلات نقاط الالتقاء والاختلاف بين مل وكونت. ومن الضرورة الغوص عميقًا في علاقتهما الفكرية، والاعتداد بالمراسلات في ضوء عمل مل **أوغست كونت والوضعية** (1865) الذي نُشر بعد مراسلاتهما تلك بعشرين عامًا. يعتدّ معظم المحللين بهذه المقالة بوصفها عملًا أساسيًا متأخرًا لاستكشاف تطور أفكار مل الاجتماعية والسياسية في حد ذاتها، مع اللجوء إلى المراسلات بين الفينة والفينة لتفسير ما غمض من النص. على أي حال، بإحلال المراسلات المكانة العالية ذاتها التي يحتلها النص، ستُدرس مقالة **أوغست كونت والوضعية** بصورة جزئية لتوضيح نقاط المراسلات. وسيلفتنا هذا المنظور الجديد ويعود بنا إلى أربعينيات القرن التاسع عشر، ويتيح لنا أن نرى أول مرة إلى أي مدى تحول مل في خلال المراسلات من مجرد مؤيد لكونت إلى ناقد رئيس له، ثم عاد أدراجه إلى ما يمكننا أن نطلق عليه «معسكر بنثام» من خلال توجهه الجديد صوب الاقتصاد السياسي. وتؤكد مقالة **أوغست كونت والوضعية** هذا التحول، وترشدنا - علاوة على ذلك - كيف أثر الحوار الفكري مع كونت في تطور فكر مل، إن سلبًا أو إيجابًا، في مجال الحرية، والقيم الروحية، والمنطق، والاقتصاد السياسي، فضلًا عن دور الفلسفة في المجتمع، والفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، والتنظيم السياسي، والدين، ودراسة القدرات الدماغية، وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

بدلًا من التأكيد لعلة كتابة مل لعمله **أوغست كونت والوضعية**، يساعدنا روبسون في منظورنا بالتركيز على مغزى التلكؤ الطويل في الكتابة عن كونت منذ طُلب من مل ذلك في عام 1851[2]؛ ففي ذلك الوقت، كان كل من كونت وهارييت مل على قيد الحياة، ولعل مراسلاته مع كونت كانت لا تزال حية في ذهنه، إلا أن مل صرح لجون تشابمان الذي كان يتولى تحرير **نشرة وستمينستر**، وبصورة فظة، بأنه لا ينوي الكتابة عن كتاب **المحاضرات**، ولا يرى أن ترجمته

---

(2) انظر: CW, X, pp. cxxix ff.

تخطئ بيكرنغ في ذكرها لعام 1854، ومن ثم يفلت منها البعد الفلسفي الأكثر شفافية في ممانعة مل التي لا تنمّ عن أي عداء لمارتينو، انظر: Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 109n.

ستعود بنفع أو نجاح ما (CW: XIV, p. 77, and X, p. cxxx). وهكذا بدا مل راغبًا في إعادة الصلة بكونت أو بأفكاره. وكما يشير روبسون، ما إن نشرت هارييت مارتينو[3] ترجمة موجزة لكتاب **المحاضرات**[4]، حتى أعاد مل النظر في موقفه، وإن ظل رافضًا الاقتراح، فلم يكن أي من مل أو زوجته هارييت راغبًا في الارتباط بمارتينو[5]، بيد أن هذا لم يكن في ما يبدو العامل الحاسم، حيث كان من شأن مل أن يكتب بحرية عن كونت بعيدًا من كتاب مارتينو. كان مل راغبًا في الكتابة عن إلحاد كونت، غير أنه شعر أن نشرة وستمينستر لن تسمح له بمناقشة هذا الأمر بحرية. وفضلًا عن ذلك، أحس بأن تشامبان كان يروم منه الكتابة عن كونت بطريقة أكثر ودًّا مما كان هو يريد. إلا أن ما حفزه على أخذ المشروع على محمل الجد في عام 1854 في الأقل كان - ووفقًا لكلماته - «الرغبة العارمة التي أستشعرها للتكفير عن مغالاتي في المديح الذي كِلتُه لكونت، ولأعلم الجميع ممن يعرفونني بما أعتقد من جوانب غير مستحبة فيه» (CW: XIV, p. 134, and X, p. cxxxi).

أعيدَ النظر في المشروع عندما نمى إلى علم مل في عام 1863 وشك نشر سيرة حياة كونت لإميل ليتريه[6] (Émile Littré) في **أوغست كونت والوضعية**، حيث أيقن باحتوائها على إشارات عديدة إليه[7]. وأشار مل إلى ليتريه باعتباره

---

(3) هارييت مارتينو (Harriet Martineau) (1802-1874): كاتبة ومنظّرة اجتماعية إنكليزية. يعدها النقاد أول امرأة تبحث في السوسيولوجيا. كتبت كتابًا واحدًا إلى جانب عدد كبير من المقالات، كما ترجمت العديد من أعمال أوغست كونت [المترجم].

(4) Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Freely Translated and Condensed By Harriet Martineau, 2 vols. (London: John Chapman, 1853).

(5) كتب بيك: «من الجلي أنه (أي مل) رأى فيها شخصًا مشاكسًا شديد التشبث برأيه، يمثل اللب الجامد ذا الأفق الضيق للراديكالية المتعصبة التي كان يحاول اختراقها، فهو لم يحبها على الإطلاق، ولم تكن صديقة له، كما نفرت منها هارييت منذ البداية لنزقها»، انظر: Michael St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill*, With a Pref. by F. A. Hayek (London: Secker and Warburg, 1954), p. 321.

(6) إميل ليتريه (Émile Littré) (1801-1881): فيسلوف وعالم لغوي، أشهر أعماله: **معجم اللغة الفرنسية** (*Dictionnaire de la langue française*) [المترجم].

(7) انظر: É. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive* (Paris: Hachette, 1863), pp. 400-465.

«المفكر الوحيد ذا السمعة وطيدة الأركان» (CW, X, p. 329) الذي كان نصيرًا لكونت في بعض النواحي من كتاب **المحاضرات**، لكنه لم يؤيده في ما أعقب ذلك من كتابات، ورفضه كونت في النهاية، ولم يشر مل إلى نفسه تحديدًا بصفة خاصة، غير أن مسيرته كانت في ما بدا جدّ قريبة من مسيرة ليتريه. وفي الواقع دبّج مل مقالة **أوغست كونت والوضعية** للتركيز على كتاب **المحاضرات** في الجزء الأول، وليهاجم سخافات كونت المتأخرة في الجزء الثاني. وغدا ليتريه في مقالة مل - وهو أمر قابل للنقاش- صورة منه هو شخصيًا، وقارن مل هذه الصورة المتناقضة بالمشايعين الأكثر تعصبًا ممن حظوا بموافقة أكبر من كونت[8]. وطلب كونت قبولًا غير مستحق (في عرف مل) لأفكاره، وكان المشايع له الذي يؤثره «هو ذلك الذي لا تقوى أي صعوبة على إيقافه، ولا أي سخافات على إرهابه» (CW, X, p. 329). ووجود هذا الولاء يعكس الهيمنة الشخصية التي زاولها على أولئك الذين دنوا منه، تلك الهيمنة التي أبعدت عنه حتى السيد ليتريه - كما يعترف هو - لمسافة لا يوافق عليها الآن بعد أن غدا أكثر هدوءًا في حكمه على الأمور (CW, X, p. 329).

تدفعنا سيرة حياة ليتريه وتشابه مل الملموس معه، إلى أن نوضح بفهم واع علاقته بكونت[9]. فبعد مناظرة مستفيضة في الصيغة التي ينبغي أن تظهر فيها

(8) انظر: Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 3* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 33-52,

حيث تزودنا بوصف واف لارتداد ليتريه عن معسكر الفلسفة الوضعية ولعلل عديدة تشابه تلك التي يمتعض لها مل، مثل مكانة الاقتصاد السياسي وتناول مسألة معاملة المرأة. وعلى الرغم من ذلك فهي تفرق بوضوح بين موقفيْ ليتريه ومل بخصوص كونت، انظر ص 50. انظر أيضًا: É. Littré, *Auguste Comte et Stuart Mill* (Paris: Germer Baillière, 1866).

(9) وفقًا لما ذكرته بيكرنغ (Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 3*, p. 3)، عاون مل في مقالة **أوغست كونت والوضعية** على نشر هذه الرؤية عن الانقطاع في خط تطور كونت الفكري، وتفند بيكرنغ نفسها الرأي القائل بوقوع انقطاع مفاجئ بين مرحلتيْ كونت الفكريتين الأولى والثانية (ص 4).

تنص على أن أحد أهداف مجلديها النهائيين عن سيرة حياته أن تسلط الضوء على تواصل مساره الفكري، وهي بالمثل تلاحظ أن ليتريه - على عكس مل - يتحدث بصراحة عن تفرغه للفلسفة الوضعية حتى نهاية حياته (ص 50). ودونتُ فصولي عن مل وكونت هنا من منظور مل أساسًا، وسردت كثيرًا من =

مقالة أو مقالات، وبعد عامين من الإرجاء لكتابة كتاب **تحليل لفلسفة السير وليام هاملتون** (*CW*, IX) ونشره قرّ قرار مل، وعكف على مهمة كتابة **أوغست كونت والوضعية** في صورة مقالتين في نشرة وستمينستر، ثم في مجلد نشر في ما بعد في العام نفسه[10]، وأعيد طبعه في الأعمال الكاملة (*CW*, X, pp. 261-268).

في سيرة مل الذاتية، ينفصل وصفه لكتاب **أوغست كونت والوضعية** بوضوح عما يلوح أنه كان يحثه في مراسلاتهما، فمل يرى أنه شخصيًّا قد ساهم أكثر من أي شخص آخر في التعريف بأعمال كونت في إنكلترا من خلال ملاحظاته في **المنطق**، فحينذاك كان ذكر كونت لا يزال مغمورًا في فرنسا، لكنه أضحى معروفًا لدى مجموعة كبيرة في إنكلترا من طريق كتاب مل **المنطق**.

لأن كونت كان آنذاك غير معروف وغير مقدر، كتب مل أنه عفَّ عن انتقاد نقاط ضعفه، لكنه أحس أن من واجبه أن يمنح كل ما يمكن من الشعبية لمساهماته النفيسة التي شارك بها في الفكر الفلسفي. وبحلول عام 1865 صار لكونت أتباع كثيرون، وطار ذكره في بلاد كثيرة سواء بين أصدقائه أم أعدائه «باعتباره أحد المبرّزين بين مفكري العصر»، فخلص مل عند ذلك إلى تعليقه في سيرته الذاتية الذي يقول فيه إن مهمة (تصنيف) الجوانب الجيدة والرديئة في أفكار كونت وقعت على عاتقه بوصفها «التزامًا خاصًا»، لأنه أخفق - افتراضًا - في نقد كونت علانية لعدم ملاءمة فكره، مع أنه يحمد له مساهماته في **المنطق** (*CW*, I, p. 271). ولعله كان الأولى بمل أن يضيف أنه - وقد رحل

= الأمثلة على إعراب مل عن إعجابه بجوانب كتابات كونت، سواء المبكرة أم المتأخرة، علاوة على انتقاده وإداناته لكونت لمواقفه في كلتا الحقبتين. ومن ثم، من وجهة نظر مل، حيث تواصل حبل (كونت) الفكري. إلا أن مل أراد بالتأكيد أن ينقذ نفسه مما عدّه «سخافات» في كتابات كونت المتأخرة، وربما قصد مل - بتقليله من شأن «سخافات» كونت المبكرة (مثل العلاج الدماغي المذكور في ما يلي) - أن يحمي سمعته هو ويقلل من تعاطفه المبالغ فيه مع إنجازات كونت في كتاب المنطق ومراسلاتهما وغير ذلك. انظر أيضًا: Robert C. Scharff, *Comte after Positivism*, Modern European Philosophy (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995).

(10) انظر: John Stuart Mill: «The Positive Philosophy of Auguste Comte,» *Westminster Review*, vol. 83 (1865), pp. 339-405, and «Later Speculations of Auguste Comte,» *Westminster Review*, vol. 84 (July 1865), pp. 1-42.

كل من كونت وهارييت مل عن الحياة - أحسّ بالحرية في أن يتحدث بعقله هو، أو أن **المراسلات** وليس كتاب **المنطق** هي الأكثر حاجة إلى التنقيح، ففي الإصدارات المتعاقبة من كتاب **المنطق**، غيّر مل في النص، وأعرب في واقع الأمر عن تضامن سريع في تحمسه لجوانب من فكر كونت. وفضلًا عن ذلك، لعل مل تحقق من أن مراسلاته مع كونت ستنشر إن عاجلًا أو آجلًا، وعلى الرغم من أن تلكم المراسلات لم تجرَ مناقشتها في كتاب **أوغست كونت والوضعية**، فإنها من دون شك كانت تحوم في خلفياته.

2. الدور المتغير لكتاب المنطق

بدّل مل بغتة موقفه الفكري في كتابه **المنطق** من موقفه في مراسلاته، فبدلًا من أن يرى عمله «مرحلة راحة موقتة» (مع إيماء خاص إلى إنكلترا) في مسيرة الفلسفة الوضعية سينسخه عمل كونت، يتوقف مل في كتاب **المنطق** عن دعمه لفلسفة كونت. فهو مثلًا ينتقد كونت لإخفاقه في التعرف إلى أهمية قياس أرسطو المنطقي في الاستدلال؛ وفي ما يخص الاستقراء كتب عنه: «ليس لديه مبدأ محدد من أي نوع على الإطلاق، ولا يبدو مقرًّا بإمكان وجود معيار عام يمكن به أن تقرر ما إذا كان استنتاج استقرائي ما صحيحًا أم لا». وأردف مل: «إنه - والحالة هذه - في حاجة إلى اختبار البرهان الاستقرائي، ولافتقاره لمثل ذلك، يبدو متخليًا عن مشكلة المنطق الجوهرية الحريَّة بهذه التسمية باعتبارها غير قابلة للتناول» (*CW*, X, p. 292). وفي ملاحظة كاشفة في الهامش في كتاب **المنطق**، كتب مل: «على أنه ليس بمقدورنا أن نكتشف ما إذا كان مدينًا لها بفكرة واحدة، أو أنها مارست عليه حتى أدنى تأثير في مسار تأملاته التالية» (*CW*, X, p. 293n)[11]. ويبدو أن بيكرنغ حين ذكرت ما سمته «مباراة الوفاق» في المراسلات كانت تعني مجرد مهادنة كونت لا الوفاق

---

(11) ترى بيكرنغ: Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Volume 2, p. 72, أن شغف كونت بكتاب مل **المنطق** يرجع في الأساس إلى تقريظ الكتاب له، فتقول: «كان كونت يعلم جيدًا أن مل سيسبغ عليه سمعة محترمة وسيجلب له شهرة كان في حاجة إليها، فأراد أن يفيد بقدر ما في وسعه من هذه الفرصة المواتية».

معه[12]، إذ كتبت عن «التباري في إظهار الإعجاب المتبادل». وعند الإحالة إلى المراسلات يتضح للمرء أن مل دخل هذه المباراة من خلال تخليه عن الأفكار الرئيسة في الاستقراء والاستدلال التي أوردها في كتاب **المنطق**. وعلى أحسن تقدير يمكن القول إن مل قد رتب **المنطق** على نحو تاريخي، ولم تكن النقاط التي اختلفا بشأنها ذات صلة بالمنطق، وإنما تعلقت أساسًا برأييهما في حالة السكون المجتمعي ومكانة النساء. وربما فكر المرء أن مل رجل المنطق، كان سيصر - في أقل تقدير - على أن للمنطق دورًا يؤديه في البرهنة على مقترحات كونت المحورية ومستقبل مشروعهما المشترك. ولم يظهر مثل هذا الإصرار إلا بعد عشرين عامًا في كتاب **أوغست كونت والوضعية**، لكنه لم يظهر في تراسلهما[13].

لعل علينا أن نتمهل هنا قليلًا كي نأخذ في اعتبارنا تجربة كونت مع «العلاج الدماغي»، ذلك العلاج الذي لم يخلُ من لمسات فلسفية، واتبعه كونت - طبقًا لما ذكره مل - من أجل سلامته الذهنية (*CW*, X, pp. 329-330)، حيث كان علاج كونت الدماغي نوعًا من التقشف بالامتناع عن أي قراءات للكتب أو الجرائد الثقافية أو الصحف... إلخ، في ما عدا بعض الأشعار باللغات المتنوعة، قديمها وحديثها. وأضاف كونت في مراسلاتهما أن علاجه

---

(12) Mary Pickering: *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 531, and *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 2*, p. 70 «Their Game of Mutual Admiration».

(13) ما يغرينا أن نطرح هنا أن شك مل في نفسه، وانصياعه لكونت في مراسلاتهما يتبدى في كتاب **المنطق** ذاته، حيث يحدّ مل - بوضوح - من تأثير كونت فيقصره على الكتاب السادس المخصص لعلم الاجتماع. ولعل وجهة النظر هذه تتيح انتقاد مقولتي بشأن أهمية التقليل من أثر كونت في المراسلات في فكر مل على وجه العموم، وكذا التقليل من أهمية كونت في تطور أفكار مل. ووجهة النظر التي أطرحها هنا المبنية على المراسلات تقرر أنه بينما لم يمارس كونت تأثيرًا مباشرًا في كتاب مل الثالث عن الاستقراء، كان له تأثيره العميق، لا في الكتاب السادس فحسب وإنما في كتاب **المنطق** برمته، أولًا تتصل وجهة نظر كونت في العلاقة بين العلم والفن وفي تصنيف العلوم، بكتاب **المنطق** ككل، وثانيًا فإن موقف كونت من الطبيعة التاريخية للفكر له أهميته بخصوص مفهوم مل للحقيقة عبر الكتاب كله، وثالثًا كان لرأي كونت عن ماهية الدين تأثير مباشر في مفاهيم مل عن الغاية من المنطق وأهمية الحقيقة التجريبية، وتمثل أهمية العلوم الوضعية - بوصفها أساسًا للحقيقة - صميم المحور الذي يدور حوله الكتاب برمته.

الدماغي تزامن أيضًا مع انتظامه في حضور عروض موسم الأوبرا الإيطالية، وبرر ذلك بقوله:

«إنني مهيأ تمامًا الآن لتغيير مثل هذا النظام من العلاج الدماغي، ولا سيما أنه يسّر لي الارتقاء بأغلب رؤاي العامة وصونها، إضافة إلى أطهر المشاعر وأنزهها، على أنه على الرغم من هذا النظام الذي أراه ضروريًا جدًا لإنماء حياتي الفلسفية إنماءً كاملًا، فإنني جدّ بعيد من عدم المبالاة بتأثير عملي في محيطنا الفكري، وإن كنت أكاد لا أجد الوقت أو الوسائل الآن لإدراكه» (*CG*, II, pp. 20-21).

عندما نحّى كونت هذه التجربة جانبًا ليعكف على قراءة **المنطق**، أرضى ذلك غرور مل، إلا أنه لم يتطرق البتة إلى الحديث عن التجربة ذاتها. وحين ينعم المرء بالنظر في تعليق مل في الحاشية على كتاب **أوغست كونت والوضعية** وعلى قراءة كونت **المنطق** من دون أن يأخذ أي شيء من نص مل (انظر *CW*, X, p. 293n) – وهو ما يبدو واضحًا في المراسلات – يعجب المرء هل جعل العلاج الدماغي من المستحيل على كونت آنذاك أن يتعلم من الآخرين خارج النطاق الذي اتفق مع الآخرين عليه! سلّم مل في **أوغست كونت والوضعية** بأن العلاج الدماغي ربما كان ذا فائدة لذهن كذهن كونت، إذ يتيح له أن يركز على أفكار مجردة بالغة الصعوبة، ولأنه كان قد جمع مسبقًا حصيلة وفيرة من المادة، فلعله شعر بأنه قد تعلم بما فيه الكفاية للتهيؤ لكتابة عمله هو. غير أن مل انتقد بشدة تجربة كونت وانتقى عبارات تتوخى الحقيقة من مقالته **عن الحرية** ليبرز سلبياتها، وليبين أن لا كونت ولا أي شخص آخر يزاول العلاج الدماغي يمكنه أن يصل إلى «الحقيقة الكاملة» في أي قضية، فقال في ذلك:

«من الاستحالة أن يحقق المرء ذلك – حتى في موضوع محدود المجال – من طريق قوته العقلية فحسب، بناءً على أسس وضعها أسلافه من دون معونة أو إرشاد من معاصريه. ربما أدى خدمة عظيمة بالإسهاب في تناول جوانب معينة من الحقيقة، إلا أن عليه أن يتوقع وجود جوانب أخرى غمضت عليه وأفلتت منه تمامًا» (*CW*, X, p. 330).

أشار مل فضلًا عن ذلك، كيف يمكن أن يجلب ذلك العلاج الدماغي أفتك الأخطار على ذهن الفيلسوف (CW, X, p. 330)، وتتضمن هذه الأخطار فقدان الإحساس بالمعايير التي من شأنها أن تنبئه بفقدانه للإحساس، حيث أضاف مل:

«وإذ يحيا مع أفكاره الذاتية، ينسى شيئًا فشيئًا الجوانب التي تمثلها بالنسبة إلى أنماط الأذهان التي تختلف عنه. فهو ينظر إلى استنباطاته فحسب من الزاوية التي اتخذها هو، والتي تبدو منها بطبيعة الحال مثالية، كما تلوح له كل الاعتبارات التي تتمثل في وجهات نظر الآخرين - إما اعتراضًا وإما تعديلًا لازبًا - وكأنها لا وجود لها» (CW, X, p. 331).

زاد مل على هذا الخطر الذهني الذي يجلبه العلاج الدماغي، خطرًا آخر معنويًّا، إذ كتب: «والنتيجة الطبيعية لهذا الوضع، هي ثقة خرافية بالنفس، ولا أقول اغترار بالنفس. وهي في حالة السيد كونت جبارة قاهرة، لا نعثر على مثيل لها، اللهمّ إلا لدى زمرة من المفكرين العصاميين الذين علّموا أنفسهم. وإذ تنامت أفكاره وتفاقمت، غدت ثقته بنفسه أكثر ضراوة، ويبدو ذلك واضحًا من المدى النهائي الذي بلغته كتاباته» (CW, X, p. 331)[14].

على النقيض من تقبل مل للعلاج الدماغي ببساطة في المراسلات، يصير في **أوغست كونت والوضعية** عنوانًا على نكران الحقيقة، وعلى عُجْب متضخم بالنفس، بل حتى الخبل. وعلى الرغم من تعدد الأسباب لدى مل في عدم التساؤل عن هذه التجربة في تراسلهما (من أجل مهادنة كونت وانعدام ثقته هو بنفسه وشعوره بالدونية إزاء شخص أرقى... إلخ)، فلا بد من أن الأفكار راودته حول ما تضمنته هذه التجربة وهو يكتب مقالته عن **الحرية**. وثمة حقيقة تثير الفضول عن نقده العلاج الدماغي تبرز في مستهل الجزء الثاني من كتاب **أوغست كونت والوضعية**، حيث حشد مل في كتاباته أعظم سخافات كونت بعد أن توقف تراسلهما. على أن العلاج الدماغي - كما رأينا - ينتمي بالمثل إلى فترة انتظام مراسلاتهما، وكان كونت بالفعل عاكفًا على كتابة **المحاضرات**. ألم يواجه مل ذلك الاحتمال بأنه قضى ست سنوات يتراسل بإطناب مع

---

(14) وانظر أيضًا: Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Volume 2, p. 71.

شخص مختل أو على شفا الجنون؟ أم أنه كان ببساطة يرى أن سخافات كونت لم تتجسد حتى هذه الحقبة المتأخرة؟ ألم يكن الأولى بمل أن يعيد النظر في شعوره الجلي بالامتنان لكونت وكما يبدو في المراسلات وغيرها، إذا كان كتاب **المحاضرات** يعود إلى الحقبة الأولى من حياة كونت، حين كان مل يعتد بفلسفة كونت الركينة، بينما كان كونت يزاول علاجه الدماغي ولا يستطيع التعلم رأسًا من كتاب مل عن المنطق؟ يبدو أن مل يطرح في **أوغست كونت والوضعية** أن الوقائع قد تتخذ مسارًا بديلًا ينعكس بصورة أفضل على شخصية ليتريه وعليه هو شخصيًا[15]. وهكذا يبدو أن **أوغست كونت والوضعية** أصبح وسيلة مهذبة وماكرة لمراجعة المراسلات.

3. تقويم مل لفلسفة كونت

صوّر مل قسمي مقالته بداية بالإيماء إلى الصدق والرصانة في حقبتيْ حياة كونت، فقال إن **المحاضرات** الذي يتناوله الجزء الأول من مقالته «هو في جوهره رؤية فلسفية ركينة وإن شابتها قلة من الأخطاء»، في حين كانت كتابات كونت في العقد الأخير «زائفة ومضللة»، وإن تناثرت بها هنا وهناك بعض الأفكار القيمة أو اقتراح الأفكار (*CW*, X, p. 265). كان مل بالمثل ولوعًا بالتمييز في كلا الجزءين، ليس بين الحقيقي والزائف في فكر كونت فحسب، لكنه فضلًا عن ذلك بيّن ما هو أصيل، وما هو مُنتمٍ إلى فلسفة العصر من الموروثات المشتركة بين المفكرين (*CW*, X, p. 265). وألمح مل إلى أن تلك المهمة الأخيرة لم تكن بالعسيرة، فقلما ادعى كونت نفسه أصالة أفكاره حين لم تكن كذلك، وكان حريصًا على ربط أكثر أفكاره هو أصالة ببذرة أفكار مشابهة مما ألفاه لدى المفكرين السالفين (*CW*, X, p. 265). واستهل مل تحليله أصالة كونت بتعريف مفهوم الأخير عن الفلسفة الوضعية، قال فيه:

(15) انظر: Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 23 ff., and Scharff, pp. 6 ff.

«ما من معرفة لدينا بأي شيء إلا ظواهر الأشياء، بل إن معرفتنا بهذه الظواهر نسبية لا مطلقة. فنحن لا ندرك الجوهر ولا نمط الإنتاج الواقعي لأي حقيقة، لكننا ندرك فحسب علاقتها بحقائق أخرى من خلال تعاقباتها أو تماثلاتها. وهذه العلاقات تتسم بالثبات، أي إنها تبقى كما هي تحت الظروف ذاتها، وهذا التماثل الثابت الذي يربط الظواهر معًا، والتعاقب الثابت الذي يقع بين سالفها وتاليها هو ما يسمى بقوانينها. وقوانين الظواهر هي ما نعرفه عنها كلّه، أما جوهر طبيعتها، وعللها الغائية، سواء الفاعلة أم النهائية، فهو بالنسبة إلينا لغز مبهم» (*CW*, X, pp. 265-266).

لاحظ مل أن كونت يقول بعدم أصالة هذا المفهوم، لكنه ربطه ببداية العلم والمفكرين المحدثين على شاكلة بيكون وديكارت وغاليليو، وتقبل موقف كونت جزئيًا، وإن اعتقد أن هيوم هو أول من بلور وجهة النظر هذه ككل، على الرغم من أن هيوم مضى إلى أبعد مما مضى إليه كونت في تشككه حيال مثل هذه القوانين عن الظواهر. وأشار مل - مقتفيًا أثر هيوم - إلى معتقدات توماس براون (Thomas Brown)، وبنثام، وجيمس مل، وأخيرًا السير وليام هاملتون عن النسبية في المعرفة الإنسانية[16] (*CW*, X, pp. 266-267).

بعد ذلك، قدم مل وصفًا لمنهج كونت وأصالته، وأبرز البعد التاريخي في تقسيماته الثلاثية المتنوعة، منوِّهًا على نحو خاص باعتناء كونت في تصنيف العلوم[17]. تجلت أهمية هذه القضية مبكرًا في مقدمة موسوعة ديدرو[18]

(16) لمعرفة وجهة النظر في إقرار كونت بالامتنان لهيوم، انظر: Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume I*, pp. 311-313.

(17) كتب مل: «لا يتضح من أول وهلة كيف أن مجرد تصنيف العلوم لا يمثل محض مساعدة على دراستها، لكنه في حد ذاته جزء مهم في صلب المعتقد. على أي حال فالتصنيف جزء مهم في فلسفة السيد كونت» (*CW*, X, p. 279). انظر أيضًا: Herbert Spencer, *The Classification of the Sciences: To Which are Added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte* (London: Williams and Norgate, 1864),

لأهمية تصنيف العلوم في فكر مل انظر الهامش رقم 1 في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(18) دنيس ديدرو (Denis Diderot) (1713-1784): فيلسوف وكاتب فرنسي. اشتهر بإشرافه =

(Diderot) والكريستوماثيا لبنثام، والمنطق لمل، وظلت كذلك طوال معظم القرن التاسع عشر، فنشأت علوم جديدة بينما توارت أخرى، ورأينا كيف صُدِم مل برفض كونت الاقتصاد السياسي بوصفه علمًا متمايزًا منفصلًا عن علم الاجتماع. لكن دعنا نتحول إلى ابتكار كونت لعلم السوسيولوجيا، حيث كان من المتوقع أن يبدي مل عظيم امتنانه لعمل كونت هذا، فها هنا نرى القضايا المعتادة التي أشعلت تراسلهما تعود إلى الظهور، فتناول كونت قضايا الاقتصاد السياسي، والمرأة، والركود الاجتماعي وديناميات المجتمع، لقي هنا اهتمامًا ونقدًا أكثر مما كان في تراسلهما، ولم يتردد مل في استخدام المنطق ليدعم صحة بعض أفكار كونت، فضلًا عن أن مل - وقد رسخت أقدامه بوصفه رجل اقتصاد سياسي إلى جانب المنطق - لم يمانع في نبذ نقد كونت اللاذع للاقتصاد السياسي، وحقًا نفض مل يده من رؤية كونت للاقتصاد السياسي بوصفه أمرًا غير علمي، وغير إيجابي، وأنه مجرد فرع من الميتافيزيقا[19]، بقوله: «كم يستطيع السيد كونت أن يصبح متطرفًا في سطحيته أحيانًا!» (*CW*, X, p. 305).

ركز مل في نقده لكونت على تأكيده الحرية من جديد، وهو ما لم يظهر

= على إصدار موسوعة الفنون والعلوم والحرف وتحريره الكثير من فصولها. من قادة حركة التنوير ورئيس تحرير أول موسوعة حديثة (*Encyclopédie*) [المترجم].

(19) لعل هناك بعض الخلط في ما يختص بمصطلحيْ الميتافيزيقا (الماورائيات) أو الميتافيزيقي (الماورائي) لدى الفيلسوفيْن، حيث استعمله كونت - كما هو الحال هنا - ليشير إلى الفكر السلبي النقدي الذي واكب حركة التنوير، والذي كان ينبغي نبذه ليحل محله مذهب الوضعية، مثلما حلت الأفكار الماورائية قبل ذلك محل الأفكار اللاهوتية في عصر التنوير. على أن مل استخدم مصطلح «الميتافيزيقي» ليومئ إلى الفلسفة الألمانية المبهمة التي شكلت جزءًا من ردة فعل القرن التاسع عشر ضد التنوير، والتي عارضها مل في عمله المنطق. من هنا، فقد يُنظر إلى الاستعمال الثاني كالمتصارع مع الأول، وكما يصور هذا الفصل، يدمج مل جزءًا له وزنه مما سماه كونت الماورائيات في ارتداده إلى مدرسة بنثام، مع انتقاده جنوح كونت وكذلك جنوح الفلسفة الألمانية والمسيحية الأنكليكانية (أي الخاصة بالكنيسة الإنكليزية [المترجم]) إلى إبراز الاتجاهات المرتبطة بالأفكار الغيبية. وفي إطار انتقادات كونت للاقتصاد السياسي، كتب مل أن كونت قد استخدم طائفة من الماورائيات بوصفها وسيلة لإدانته الاقتصاد واتهامه، يحشد فيها المحاولات كلها في العلوم الوضعية التي لم تكن، في رأيه، يوجهها منهج علمي قويم (*CW*, X, p. 305). وتعكس هذه الفقرة انتقاد مل لكونت لعدم تقديره حقائق الأفكار التنويرية والمستديمة حق قدرها.

جليًا في المراسلات، وكان بين آنذاك قد اشتمّ رائحة اختلاف وجهتيْ نظر غروت ومل بشأن مفهوم كونت للحرية[20].

نظرًا إلى صلاته الحميمة مع كل من غروت وبين، كان مل على علم بوجهة نظر غروت عن كونت بوصفه مبشّرًا بالدكتاتورية، لكنه لم يطرق هذه النقطة مباشرة في المراسلات. وإلى جانب ميول كونت كي يطور نظامًا دكتاتوريًا، كان على مل بالمثل أن يجابه مشكلة رفض كونت جوانب كثيرة في مبدأ الليبرالية (*CW*, X, p. 301)، باعتباره منتميًا إلى الميتافيزيقا وجديرًا بالرفض أو في الأقل بأن يعاد تفهمه من زاوية السوسيولوجيا الإيجابية.

4. كونت والليبرالية

كما هو الحال مع العلوم كلها، اعتقد كونت أن السوسيولوجيا (بما في ذلك الأخلاقيات والسياسة)، قد مرت (أو ينبغي أن تمر) في خلال مراحل لاهوتية وميتافيزيقية ووضعية. وعلى الرغم من أن مل انتقد بين الفينة والفينة طريقة كونت التي بلور بها هذه الأفكار في إطار علم الفيزياء وكذلك علمي الاجتماع والسياسة، يبدو أنه تقبل هذا المدخل مع بعض التحفظات، فإذا كانت السياسة اللاهوتية متصلة بمبادئ مرتبطة بحق الملوك الإلهي مثلًا، فيبدو أن كونت قد ربط السياسة اللاهوتية بمختلف الحركات الحديثة (الثورية، والراديكالية، والديمقراطية والليبرالية، والتفكير الحر، والشكّية، والمدرسة أو

---

(20) وفقًا لما كتبه بين: «كان موقفًا يتسم بالحساسية. فغروت الذي كان قد بدأ يُعجب بكونت - مثله مثل مل وإن لم يكن بالدرجة نفسها - كان لا يزال مناوئًا بحدّة لنظرياته السوسيولوجية ولا سيما ما يختص بنزوعها إلى إقحام صورة جديدة من الاستبداد بالأفراد، وفي الواقع نادرًا ما امتد إعجابه بكونت ليشمل دائرة السوسيولوجيا، إذ رأى فيها معايب عديدة وتزييفًا لحقائق التاريخ، ولم يولِ العناية نفسها التي أولاها مل للتحليل الاجتماعي والتمييز بين سكونه وحركيته، والمنهج التاريخي. وفي واقع الحال ساورته هواجس جمة عبر الأمر كله بشأن نظريات المدرسة الفرنسية البارزة في فلسفة التاريخ. بيد أن استحداث آلية جديدة لقمع الحريات، مسّ منه وترًا بالغ الحساسية كثيرًا ما تردد صداه في الحديث عن هذا الجزء من منهج كونت، وهو لم يرتَح على الإطلاق إلى طرحي الذي كثيرًا ما أورده، من أن هناك خطرًا ضئيلًا من أي منهج كهذا إذا ما أتيح له قدر من القوة». انظر: Alexander Bain, *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections* (London: Longmans, Green and Co., 1882), p. 75.

الحزب السلبي والنقدي في الدين أو السياسة أو الفلسفة) التي تتقاسم جميعها سمات واحدة، فكلها «محض أدوات للهجوم» على النظام القديم، بيد أنها لا تدعي امتلاك ناصية الصدق الوضعي (*CW*, X, p. 301).

عندئذ أدخل مل في الاعتبار ما عدّه المعتقدات المحورية في الليبرالية، بما في ذلك حرية التعبير وحرية الضمير، وبيّن كيف عارض كونت أي كوابح قانونية على هذه الحريات. وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يعثر على دور لحرية الضمير في منظومته. ونظرًا إلى عدم وجود حرية ضمير في العلوم الأخرى، كالفيزياء والكيمياء والأحياء، آمن كونت بأنه ينبغي ألا توجد هذه الحرية بالمثل في العلوم الاجتماعية والسياسية، وهو موقف اتّسق مع موافقته على علم فراسة الدماغ ورفضه علم النفس. وفي عرف مل كان كونت يرى أنه «ينبغي أن تتشكل الآراء لدى البشر حقيقةً من طريق عدد قليل جدًا من العقول من أعلى طراز، مدربة على هذه المهمة من خلال عملية تهيئة شاملة وشاقة لتلك العقول، ويجب أن يوصَم بالتطاول والقحة أي شخص ليس على مستواهم الفكري نفسه ويتجرأ بالتساؤل عن خلاصة عملهم، بل إنه يكون مستحقًا للوم بأكثر مما تستحقه محاولات بعض أدعياء العلم من حين إلى آخر، لتفنيد علم الفلك النيوتوني» (*CW*, X, p. 302).

في البداية تكشّف لمل جانب من الصدق في موقف كونت، لكنه شعر بأن هذا الصدق عرضة للانحراف وسوء الاستعمال لدى التطبيق (*CW*, X, pp. 302-303). وبعد تسليمه بأن كونت وفّى التعليم في المجتمع حقه، حيث يمكن للجماهير المتعلمة أن تتحدى آراء الطبقات العليا، انتقده مل لذهابه بعبارته تلك إلى أبعد مما يجب، حيث اعتقد كونت أن هذه المبادئ الميتافيزيقية الحديثة كلها - بحكم تعريفها - سلبية تمامًا، ورفض صدق كثير من الأفكار التي ربما تكون حقيقية إذا ما أعيد تقويمها من منظور الفلسفة الوضعية. واعتقد مل أن كل ما كان كونت يحتاج إلى أن يتحقق منه - في ما يتعلق بحرية التعبير - هو أن الحرية في التعبير عن مبدأ ما، يجب ألا تختلط بمدى صدق هذا المبدأ (*CW*, X, p. 303).

ثم مضى مل ليسرد عددًا من المعتقدات التي تمتّ بصلة قربى لليبرالية

(بوصفها جزءًا من المدخل السلبي الميتافيزيقي إلى السياسة) التي طرحها كونت جانبًا بأسلوب غير منطقي بعض الشيء، على الرغم من أنها قد تكون أعيد طرحها بأسلوب وضعي. وكان أولها هو أن الحكومة يجب ألا تنخرط في مثل ذلك النشاط الرامي إلى الارتقاء بالتقدم الاجتماعي، وإنما أن تُقصر إطار تدخلها على تأمين السلام. ولأن مثل هذه الرؤية قد طُرحت على أرضية الحفاظ على حقوق الأفراد المجردة (وهو معتقد ميتافيزيقي)، رفضها كونت ببساطة. على أي حال آمن مل بإمكان الحفاظ عليها بوصفها مبدأً وضعيًا على أرضية أخرى واعتبار صحتها أو بطلانها مذهبًا وضعيًّا. ووافق مل كونت على أن «ليس هناك من حقائق مطلقة في فن السياسة، بل في أي فن كان» (CW, X, p. 303)، وعدّ مذهب «عدم التدخل» دونما توصيف، غير علمي وغير عملي. مع ذلك شك أيضًا في صحة الرأي القائل إن أولئك الذين قدموا هذا المذهب كانوا أقرب إلى الحقيقة بنسبة تسعة عشر شخصًا من ضمن كل عشرين، من أولئك الذين أنكروها على شاكلة كونت (CW, X, p. 303). كما تحول مل إلى فكرة المساواة التي تناولها كونت بوصفها مفهومًا للاحتجاج السلبي ضد عدم المساواة المتوارث من تقاليد العصور الوسطى. كان على الناس في عرف كونت في المجتمع الحديث، مجتمع الجمهور المتعلم، أن يحترموا كرامة الكائن البشري، وأن يروضوا أنفسهم على أساس من التفاوت في جداراتهم، حيث ينقاد بعضهم إلى تعليمات الآخرين. وكانت وجهة النظر هذه محل رفض مطلق من مل الذي لم يعتبر - مع التسليم بأن للمساواة بعض المحاسن - إمكان أن تيسر الحكومة أو المؤسسات الاجتماعية تلكم المزايا بصورة أفضل مما تيسره تجمعات الأفراد الاجتماعية في المجتمع (CW, X, p. 304).

بصورة مشابهة تناول مل مفهوم سلطة الجماهير التي عدّها كونت جزءًا من مذهب سلبي ميتافيزيقي للانقلاب على حق الملوك الإلهي. وفي هذا المعنى اتفق مل مع رفض كونت له، بيد أنه أضاف أن هناك بالمثل بعدًا وضعيًا له، وهو أنه يطالب بمشاركة المحكومين في الحكم مشاركة مباشرة، لا بوصفها حقًا طبيعيًا، بل وسيلة لغايات لها أهميتها، تحت ظروف ومحددات تضعها هذه الغايات نفسها (CW, X, p. 304). وإذا ما أحسنّا فهم فكر مل، فإنه

يتحدى موقف كونت في إقصائه جانبًا أفكارًا على شاكلة المساواة، والسلطة الجماهيرية العليا... إلخ، مما تنتمي إلى التقاليد السلبية والثورية وتمثل جزءًا من ليبرالية القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من موافقة مل الجزئية على انتقاد كونت المدرسة الرافضة أو الثورية، ألح على أهمية أخذ أفراد من هاتين المدرستين في الاعتبار ودمجهم في الفلسفة الوضعية. وكما سنرى، رفض مل بهذه التأكيدات أن يحتضن معتقد كونت الفكري والروحي، في الحكم المطلق[21].

5. «الاقتصاد السياسي» والعلم الاجتماعي

عندئذ حلل مل كيف أن كونت - عندما حوصر بين المدرسة اللاهوتية من ناحية، والمدرسة الديمقراطية الميتافيزيقية من ناحية أخرى- نمّى علم اجتماع وضعيًا، ليس له من قيمة إلا تقويض علم الاجتماع السابق، مشيرًا إلى أن وهن موقف كونت نبع بصفة خاصة من تقويمه الاقتصاد السياسي، الذي كان لدى مل، المحاولة الممنهجة الوحيدة حتى ذلك الوقت من أي مفكر لإرساء قواعد علم لا يبحث في الظواهر الاجتماعية عمومًا، لكن لطبقة كبيرة أو قسم عظيم منها (*CW*, X, p. 305)، على حين كان الاقتصاد السياسي لدى كونت مرفوضًا - كما رأينا - باعتباره غير علمي وغير وضعي، ومجرد فرع من الميتافيزيقا، مع بعض التحفظات التي تحابي عمل آدم سميث باعتباره دراسات تحضيرية للعلم (*CW*, X, p. 305)، وحيث استشهد كونت بمصطلح «الميتافيزيقي» رأى فيه مل محاولة من كونت لاستحداث درجة مبررة من الإدانة (*CW*, X, p. 305). ثم انطلق مل في انتقاد قاس إلى معالجة كونت الاقتصاد السياسي، ملحًا على أن النقطة الوحيدة ذات النفع لدى كونت هي أن شروط الثروة القومية ينبغي أن ترتبط في دراستنا لها بمستوى التحضر والتقدم في المجتمعات المختلفة، وهو ما تم بالفعل، واصطلح عليه على نطاق واسع أغلبية خبراء الاقتصاد

(21) لدراسة موجزة عن الليبرالية المعاصرة التي تبرز أهمية فكر مل (وإن لم تبرز مناظرته مع كونت)، انظر: Paul Kelly, *Liberalism*, Key Concepts (Cambridge; Malden, MA: Polity Press, 2005).

السياسي[22]. على كل حال، سلّم مل بأن هناك عوارًا في أعمال الاقتصاديين السياسيين، حيث جنحوا إلى أن يسبغوا صفة العمومية على جوانب الطبيعة البشرية كلها التي هي دومًا مرهونة بالزمان والمكان. وطبقًا لرأي مل أغفلوا «المرونة المذهلة» في العقل البشري (*CW*, X, p. 306)، وأخفقوا في تقدير أن الإنسان قد يتكشف عن شخصية مختلفة كليةً عما كان عليه مسبقًا. ثم تحول مل ليحلل منهج علم الاجتماع، وعاد إلى استخدام الوصايا التي طرحها في كتاب **المنطق**، بما في ذلك تلك المستمدة من أفكار كونت، كي يطور مذهبًا تاريخيًا ذا بعد نسبي يضم السكون والحراك الاجتماعيين، لكن مع تأكيد إضافي - وكما في كتاب **المنطق** - على علم النفس.

6. السلطتان الروحية والزمنية[23]

إذ تناول مل مساهمة كونت في علم الاجتماع تحديدًا، أشار إلى إلحاح كونت على فتح باب التعليم الليبرالي الشامل على مصراعيه للمجتمع بأسره قبل التعليم التخصصي، ثم أومأ إلى تأكيد كونت وجود «سلطة روحية» في المجتمع، فالسلطة التي يحوزها العلماء بحكم علومهم ستمتد إلى الفلاسفة الوضعيين الذين سيوجهون مسار التعليم في المجتمع، لكن شريطة ألا يتدخل هؤلاء العلماء في مجال الحكم الزمني (*CW*, X, p. 313). وسمى مل وكونت ذلك بالفصل بين السلطتين الروحية والزمنية. ويؤدي هذا الفصل إلى استئثار الفلاسفة الوضعيين بالتحكم بالتعليم. كان هذا التحكم بوصفه قوة روحية لدى مل لا يؤدي إلا إلى دكتاتورية روحية (*CW*, X, p. 314)، فمن جهة من

---

(22) كتب مل: «لا يتظاهر أي منهم بأن قوانين الأجور، والأرباح، والقيمة، والأسعار وما إلى ذلك مما دوّنوه في كتيباتهم، صحيحة بصورة قاطعة كلها أو حتى كثير منها في دولة غير متحضرة (مثلًا)، أو في مجتمع مؤلف من سادة وأقنان. إلا أنهم يظنون - ولهم مبررهم - أن كل من يستوعب الاقتصاد السياسي لبلد ما، مع تعقد وتشعب الحضارة في أمم أوروبا، يسعه أن يستوعب دونما صعوبة، حالة الاقتصاد السياسي في أي مجتمعات أخرى، مع الأوضاع الخاصة لهذه المجتمعات التي سيلمّ بها جيدًا» (*CW*, X, pp. 305-306).

(23) تناقش هذه النقطة باستفاضة أكثر في سياق وجهات نظر مل عن الدين، وهو ما يظهر في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

شأن انخراط طبقة الفلاسفة في التعليم ليحلوا محل الدور التقليدي الذي كان يؤديه الكاهن، أن يفيد المجتمع، ومن جهة أخرى فإن مثل هذه القوة في سلطة مركزية ستجلب في التوّ دكتاتورية ليس في التعليم فحسب، وإنما في المجتمع كله. فإذا كان كونت يعتقد أن السلطة الزمنية ستكون من القوة حيث لا تعير بالًا كافيًا للسلطة الروحية، رد مل بأن هذا الإقرار يعني أن المجتمع المثالي كما يصوره الفلاسفة الوضعيون سيبقى دومًا مثاليًا، ما دام أن الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية لا يمكن أن يصبح أمرًا واقعًا. مع ذلك، فإن فكرة كونت عن القوة الروحية كانت في عرف مل معادية للحرية.

في معرض تذكّر ما سميته في ما سبق «منهج الإصلاح» (انظر الفصل الثالث)، تناول مل المشكلة بالاستشهاد بمواقف متعارضة، فكتب:

«قبض السيد كونت على ناصية نصف الحقيقة، في حين قبضت ما يُطلق عليها المدرسة الليبرالية أو الثورية على ناصية النصف الآخر، وكل فريق يرى ما لا يراه الفريق الآخر، أي من زاويته هو، ويستنبط منه التداعيات التي تلوح للفريق الآخر بأنها سخيفة ومثيرة للإزعاج» (*CW*, X, p. 313).

واضح أن موقف مل بشأن علم الاجتماع والمؤسسات التي تشكل المجتمع الصالح ليس مثل موقف كونت أو موقف المدرسة الليبرالية أو الثورية، فطبقًا لفكر مل رفض كونت - على سبيل المثال - كل محاسبة للسلطة الزمنية (وهو العنصر البارز في مدرسة بنثام متمثلًا في المؤسسات التمثيلية والمحاسبات القانونية والمؤسسية العديدة لتجاوز السلطة). وحبذ كونت حرية غير محدودة في التعبير والنقد فحسب إلى جانب «المجالس والاحتجاجات من السلطة الروحية (*CW*, X, p. 327)، لكنه أخفقَ - في عرف مل - في أن يرى ما كانت تراه «مدرسة بنثام» من أن منع الحكم المطلق يتسنى من طريق المحاسبة المؤسسية فحسب، كما أخفق كونت أيضًا في رؤية نواحي النقص في مفهومه لمؤسسات السلطة الروحية ذاتها، إذ أغفل تأكيد ما هو ضروري لكبح جماح تلك السلطة، وهو غرس قيم الحرية والذاتية في المجتمع (*CW*, X, p. 327).

وهكذا يكون مل قد بحث كيف يقرن المدرسة الرافضة التي تؤكد المحاسبة الدستورية والمؤسسية للسلطة الزمنية، بالحرية الفردية والعفوية كوسيلة لمحاسبة السلطة الروحية. وينهض هذا الموقف في مواجهة رأي كونت في كتابه **المحاضرات** وفي مواجهة مراسلاتهما. بيد أن مل - إبان فترة التراسل - لم يؤكد خروجه وانشقاقه. ويستحضر مل هنا طريقة أخذ ما هو نافع وتقدمي في فكر كونت ومدرسة بنثام (من خلال منهج الإصلاح) ويصوغ مفهومًا مستحدثًا لسياسات الإصلاح التقدمي، يقوم على أفكار جديدة عن الحرية. وخلص مل إلى أن كونت لم يبتدع في واقع الأمر السوسيولوجيا كما كان يعتقد في كتابه **المحاضرات**، إلا أن مل بقي مقرًا له بالفضل في تقديم مفهوم لمنهجها، أكثر صدقًا وعمقًا مما لدى كل من سبقوه، يؤصل حقبة في تأسيسها (*CW*, X, p. 327). فإذا لم يكن هو من استحدث علم السوسيولوجيا، فهو من أرسى شروط استحداثه. وفي عرف مل، كان من شأن كونت أن يكون ذا تأثير أعظم في تطوير علم الاجتماع لو لم يستقر في ذهنه أنه استحدثه فعلًا، ويرى مل أن كونت قد تنكب الطريق القويمة في محاولته تشييد عناصر فن السياسة كلها (*CW*, X, p. 327).

7. الأخلاق الأبيقورية

في نقده اللاذع لكونت في الجزء الثاني من مقالات **أوغست كونت والفلسفة الوضعية**، عاد مل إلى استحضار أهمية الحرية في مواجهة موقف كونت المتطرف. وفي نبذه مدخل كونت إلى الخلقية، عاد مل إلى عبارات من مقالته **عن الحرية** وإلى نقده الكالفينية[24]، فيكتب مل «السيد كونت رجلٌ أثملته الأخلاق، فكل التساؤلات لديه محورها الأخلاقيات، ولا يرى دافعًا يُعتدّ به إلا الباعث الأخلاقي» (*CW*, X, p. 336). أما عن مفهوم كونت للدين فكتب مل:

---

(24) Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London: Routledge, 2003), pp. 203 ff; *CW*, XVIII, pp. 265 ff.

انظر أيضًا: Bernard Semmel, «John Stuart Mill's Coleridgean Neoradicalism,» in: Eldon J. Eisenach, ed., *Mill and the Moral Character of Liberalism* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998), p. 50.

«إن أكثر الناس تحاملًا يجب أن يقر بأن هذا الدين من دون لاهوت لا يمكن بث الروح فيه بتراخي قبضة الكوابح الخلقية. بل هو على العكس يضخمها بصورة استثنائية، ويرتكب الخطأ الأخلاقي نفسه الذي ترتكبه الكالفينية بادعاء أن كل فعل في الحياة ينبغي أن يؤدي إلى مجد الإله، وأن كل ما هو غير واجب هو إثم أيًا كان» (*CW*, X, p. 337).

مضى مل ليرى مساحة وسطًا بين الواجب والإثم، وهي التي أطلق عليها «منطقة الاستحقاق الوضعي» (*CW*, X, p. 337)، ثم أدلى بتوصيفه هو للأخلاقية الذي يختلف عن توصيف كونت، فهو يسمح بالتلقائية داخل هذا النطاق، فكتب «إن مفهوم «السعادة للجميع» الذي يتحقق بتضحية كل فرد بذاته، إذا أحس بأن التخلي هو حقيقةً تضحية، هو أمر متناقض». وكرر مل مذهبه في أن رأي كونت في الخلقية جدّ قريب من معتقد غلاة الكالفينيين في أنه «يطلب من جميع المؤمنين أن يغدوا قديسين، ويلعنهم (طبقًا لرؤيته الخاصة) ما لم يكونوا كذلك» (*CW*, X, p. 338). وفي سبيل توضيح رؤاه رسم مل تصورًا لهذا النطاق الوسطي الذي تتيح جوانبه حيزًا ملموسًا للملذات والرضا الأنوي فكتب: «نحن لا نتخيل أن الحياة الحافلة بالمتع تتدبر أمرها كي تفوّت فرص المتع المتاحة كلها طبقًا لما يسميه السيد كونت نزعات أنانية، بل على العكس نحن نعتقد أن حد الرضا الكافي منها دونما إفراط الذي يجلب الحد الأعظم من السعادة، هو دائمًا تقريبًا المفضل لدى وجدان الخيّرين (*CW*, X, p. 339).

أضاف مل إلى هذا الموقف الأبيقوري[25] عبارة تنص على أن وضع هذه المباهج الشخصية تحت شعار الخلقية، يحتم علينا أن نشجع الأفراد على غرس الرغبات الاعتيادية وتقاسمها مع آخرين، بل مع جميع الآخرين، وازدراء الرغبة في أي شيء لا يمكن تقاسمه معهم (*CW*, X, p. 339).

على أنه استثنى نزعه واحدة، هي حب السيطرة والتفوق، الذي كان يعتقد عدم إمكان تقاسمه بهذه الكيفية من دون انتهاك للأخلاقيات. كان موقف مل

(25) انظر: Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2008).

هذا قد سبق بلورته في مقالاته عن الحرية وأعطاه بعدًا اجتماعيًا ممتدًا في «ديانة الإنسانية»، حيث كتب:

«نحن نعتقد - قاعدةً في السلوك يعززها الوازع الأخلاقي- أنه ما من أمر يجدر بنا محاولة تحقيقه أكثر من منع الناس من إيذاء الآخرين أو من نفي فعل الخير الذي اعتادوه. وبالاكتفاء بهذا الأمر يحوز المجتمع - في ظل أي ظروف تسودها روح التسامح - كثيرًا كثيرًا، حيث سيشيع النشاط الطبيعي للروح الإنسانية المبرأ من التوجهات الفاسدة الهدامة، بين الصالحين النافعين، وهذا هو مفهومنا للقاعدة الخلقية التي يبلورها دين الإنسانية (*CW*, X, p. 339).

تحول مل بعدئذ إلى ما أطلق عليه «أفقًا لا يُحد من الجدارة الأخلاقية» وهو أقصى حد من البطولة المجيدة، حيث يمكن أن يذكرنا بالرواقيين (Stoics)، وبتأكيد كونت الإيثار وتحقيق هدف مشابه (*CW*, X, p. 339).

8. الحرية والاستبداد

في القسم الثاني من المقالة كان مل مغاليًا سواء في مجاملته أم في نقده لكتابات كونت المتأخرة، على الرغم من أن محاباته كانت منطوية على جمل قد يبدو النقد فيها في الختام غالبًا على بداياتها ذات الطابع المجامل (انظر (*CW*, X, pp. 367-368))، إلا أن أقسى انتقاداته كانت تتركز في ما يبدو على نكران الحرية في فلسفة كونت الوضعية المتأخرة. وخلص مل إلى أن منظومة كونت تضع السلطة المطلقة في أيدي أربعة أشخاص (ثلاثة مصرفيين وأسقف أو بابا)، وتعني التوصية بالإذعان والانقياد التام بوصفهما أعلى درجة من تطور البشرية. كتب مل: «وذلك هو أوضح مثال نعرفه يدق جرس إنذار ينبهنا إلى أي وضع مروع يمكن أن ينساق إليه العقل السوي المدرك باتباعه فكرة متسلطة واحدة (*CW*, X, p. 351).

مع ذلك - كما رأينا - تمتد جذور نزوع كونت إلى الحكم الاستبدادي إلى صيغ مبكرة مختلفة في كتاب **المحاضرات** وكذلك في كتاباته المتأخرة، وإذا كان مل لم يلح على الحرية في مراسلاتهما، فإنه لم يكتفِ بتأكيدها في

مقالات **أوغست كونت والوضعية**، بل كان يستعملها من وقت إلى آخر لتحل محل الإثولوجيا كمفتاح إلى علم اجتماع تقدمي بل إلى الخلقيات ذاتها. إلا أن مفهوم مل للحرية كان يعززه مفهوم الشخصية الفاعلة، إن لم يعززه علم الإثولوجيا نفسه. فحيثما وجدت الشخصية الفاعلة، فستمكن الحرية - بترك البشر أحرارًا شريطة عدم إيذاء الآخرين - الخلقيات والسعادة من التنامي والازدهار.

مبدأ الحرية هذا المبني على أساس مفهوم الشخصية الفاعلة، هو ما يشكل قاعدة الخلقيات، وكذلك قاعدة «الديانة الإنسانية». وإذا كان غروت في ما رأينا يعتقد أن تعاطف مل مع كونت كان يتعرض لخطر تدمير التزامه بالحرية، حيث انحاز مل في مقالاته **أوغست كونت والوضعية** بجلاء إلى صف الحرية، فهو لم يكتف في كتاباته بالتأكيد مرة ثانية لجوانب الحرية التي ورثها عن أبيه وعن بنثام، لكنه علاوة على ذلك استحدث في مقالاته عن **الحرية** مفهومًا جديدًا للحرية الاجتماعية يجابه به جنوح كونت نحو استعمال الخلقية الاجتماعية في بناء «دكتاتورية المجتمع على الأفراد» (*CW*, XVIII, p. 227). وإذا كان ريان[26] (Ryan) قد ذكر أن مقالات عن **الحرية** كلها تحمل علامات الازدواجية في رأي مل عن كونت، فإن مل في **أوغست كونت والوضعية** أسس بجلاء ومن دون مواربة قاعدة الحرية التي تعارض سوسيولوجيا كونت[27]. وإذا كان مل احتفظ بمفهوم عن «الديانة الإنسانية» كما سنرى في الفصل الثاني عشر، فإنه لم يضمّن قبوله جنوح كونت صوب الحكم الاستبدادي.

---

(26) Alan Ryan, «Mill in a Liberal Landscape,» in: John Skorupski, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 489.

(27) للأوصاف المختلفة التي تؤكد اتفاق مل مع كونت انظر: T. R. Wright, *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 45 ff., and Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume I*, pp. 518-519.

القسم الثالث

مبادئ الاقتصاد السياسي

الفصل السابع

دائرة الحرية

1. الحرية مدنية أم اجتماعية؟

الهدف من هذا الفصل والفصول الأربعة التي تليه هو استكشاف الأفكار الواردة في كتاب **مبادئ الاقتصاد السياسي** (1848)، كالحرية والمساواة والديمقراطية، والتعاونية والاشتراكية والعدالة، ولها كلها أهميتها في فكر مل اللاحق. ولنبدأ بفكرة الحرية، فكما هو معروف على نطاق واسع، يمثل عمله **عن الحرية** تحليلًا لما سماه ذلك الاسم ذا الوقع الغريب «الحرية المدنية أو الاجتماعية» التي عُرفت بأنها طبيعة السلطة وحدودها التي يمكن للمجتمع مزاولتها - بصفة مشروعة - على الأفراد (*CW*, XVIII, p. 217). وتنبع غرابة هذه العبارة «الحرية المدنية أو الاجتماعية» التي كانت محط تعليقات الدارسين من نقطتين[1]: الأولى أن مفهوم الحرية الذي استعمله مل، اختلف إلى حد ما عما اصطلح عليه في العرف البريطاني إبان القرن التاسع عشر، من لوك إلى برايس وبنثام وكثيرين غيرهم[2]. وبالنسبة إلى الحرية المدنية والاجتماعية، قدمت الفكرة التقليدية عن الحرية المدنية كي تؤمّن - بل توسع - من دائرة الحرية

---

(1) انظر مثلًا: Fred R. Berger, *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984), pp. 227-229, and Geoffrey Scarre, *Mill's On Liberty: A Reader's Guide*, Continuum Reader's Guides (London; New York: Continuum, 2007).

(2) Frederick Rosen, *Bentham, Byron, and Greece: Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1992), pp. 27-39.

باستخدام أدوات القانون والحكومة. وعلى الرغم من إشارته إلى السلطة فإن مفهوم مل عن الحرية المدنية أو الاجتماعية أخفق بصورة قاطعة في ذكر القانون أو الحكومة كمصدر أو مبرر لهذه السلطة. وعلة ذلك الإخفاق هو ما يلوح من أن مل حوَّل تركيزه - **أولًا** - عن القانون والحكومة إلى الاهتمام بالمجتمع عمومًا. ففكرة ممارسة المجتمع السلطة ربما من خلال الرأي العام أو المجتمعي، وإن لم تكن جديدة تمامًا، كان مفهومها مستخدمًا على مدى واسع[3].

ثانيًا: قد تكوِّن فكرة الحرية الاجتماعية أول مناقشة يمكن إجراؤها عن هذا الصنف من الحرية. وعلى حد علمي، لم يفطن أحد إلى حداثة الحرية الاجتماعية أو يقدرها حق قدرها[4]. وربط مل مفاهيم المجتمع بكونت، وحينما استخدم في عمله عن الحرية عبارة «طغيان المجتمع على أفراده»، كان يشير مباشرة إلى كونت (*CW*, XIII, p. 227). بيد أن استخدام عبارة الحرية الاجتماعية وتطورها يومئ أكثر ما يومئ إلى مل نفسه، حيث كان كونت أقل اهتمامًا بالحرية في مفهومه عن المجتمع (راجع الفصل السادس).

كان مل نفسه هو الذي أعلن عن أصالة إعادة تعريفه الحرية المدنية، وابتكار مفهوم الحرية الاجتماعية في الجملة الثانية من مقالته. وتبعًا لتعريفه الحرية المدنية أو الاجتماعية بمعنى «طبيعة وحدود السلطة التي يمكن أن يزاولها المجتمع بطريقة مشروعة على الأفراد»، كتب هو تساؤلًا نادرًا ما طُرح،

---

(3) انظر: Frederick Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1983), pp. 19-40, and A. M. Odugbemi, «Public Opinion and Direct Accountability between Elections: A Study of the Constitutional Theory of Jeremy Bentham and A. V. Dicey» (PhD. Thesis, University College London, 2009).

في مكان آخر من هذا الفصل، يؤكد مل ما يسميه «مبدأ واحد بسيط»، ويقصد بذلك «الإكراه والضبط» بواسطة «القوة المادية على شكل عقوبات قانونية، أو القسر المعنوي الذي يقوم به الرأي العام» (*CW*, XVIII, p. 223)، لكن في تسويغه المبدأ قلل مل من شأن قوة القانون وحكمه لمصلحة ما بدا على أنه أخلاقي ينتمي إلى «مجتمع متحضر» *CW* XVIII, p. 233.

(4) انظر إصدارات القاموس الإنكليزي أكسفورد *Oxford English Dictionary*، الذي لم تُدرج ضمنه العبارة، لا تحت بند «الاجتماعي» ولا «الحرية». وروسو مبشّر مهم في استعمال تعبير الاجتماعي (كما في العقد الاجتماعي)، لكن لعل مل أخذ مصطلح الاجتماعي مباشرة من كونت ووصله بالحرية.

وقلما نوقن بمعناه العام، لكنه يؤثر تأثيرًا عميقًا في المجالات العملية الدائرة في عصرنا، فهو كامن دومًا فيها، ومن المحتمل أن يفرض نفسه قريبًا سؤالًا حيويًا في المستقبل (*CW*, XVIII, p. 217).

يلوح أن هذه العبارة تؤكد حداثة مفهوم مل للحرية وأهميته. لم يكن مل يستكشف فكرة عن الحرية قلما طرحت أو نوقشت من قبل فحسب، بل إنه كان يكتب أيضًا للمستقبل الذي بدا له أنها ستؤدي فيه دورًا أكبر مما ستؤديه عند نشر عمله **عن الحرية**. على أي حال، وفي الجملة الثالثة والأخيرة من تلك الفقرة الافتتاحية، بدا أن مل قد تحرك في الاتجاه المعاكس، ناكرًا أي جدة في مفهومه، حيث قال:

«إن فكرة الحرية بعيدة كل البعد من الجدة، فهي - بمعنى ما - قد فرقت البشرية منذ أقدم العصور. بيد أنه في حقبة التقدم التي ولجتها الآن فإن أنسالَ النوع البشري الأعلى تحضرًا، تتمثل في ظروف جديدة، وتتطلب تناولًا مختلفًا وأكثر أساسية» (*CW*, XVIII, p. 217).

كان النضال بين الحرية والسلطة هو الذي شطر البشرية - افتراضًا - منذ أقدم العصور، ذلك الصراع الذي اتخذ أشكالًا مختلفة عبر العصور المختلفة، ومن ثم فإن هذا الجانب من الحرية، على الرغم من كونه جوهريًا، ليس جديدًا. والجدة، إن وجدت في مكان ما، إنما تكمن في مفهوم الحرية المدنية أو الاجتماعية. وامتدت ابتكارية مل الحقيقية - كما يرى ريلي (Riley) - إلى حرية الأفراد المطلقة في أن يختاروا ما بين الأفعال الخاصة بذواتهم[5]. بيد أن صميم مفهومه عن المبدأ المفرد شديد البساطة كان هو زعمه الرئيس للحداثة على الرغم من أنه بنى هيكلِ هذا المفهوم الجديد عن الحرية في مواضع أخرى، وبصفة أساسية في مؤلَّفه **المبادئ**، ففيه - كما في الأفكار الواردة في كتاب **المنطق**، والمتعلقة بالشخصية والتقدمِ - أجرى استكشافًا مبدئيًا لمفاهيم الحرية المختلفة وطوّرها، وحاول في مؤلَّفه **عن الحرية** - وهو مؤلَّف أكثر

(5) انظر: Jonathan Riley, *J. S. Mill: On Liberty*, Routledge Philosophy Guidebooks (London; New York: Routledge, 1998), p. 28.

ثانوية - أن يحوك نسيجًا من هذه الأفكار المتنوعة، وأن يطبق هناك مبدأه الجديد الذي استحدثه.

في تأكيدي أن عمل عن الحرية ذو صلة وثيقة بكتاب المبادئ الذي نُشر قبله بأحد عشر عامًا، والذي ينبغي تحليله. في ضوء ذلك، يتبين أنني أتحرك في اتجاه يختلف عما تنحو إليه المدارس الحديثة والمعاصرة. وقلة من المحللين في العقود الأخيرة اهتمت بالعلاقة ما بين كتاب المبادئ، وكتاب عن الحرية، في حين أن ريس[6] (Rees)، وتن[7] (Ten)، ولاينز[8] (Lyons) قد تغافلوا عن المبادئ تمامًا. ويلمح غراي[9] (Gray) إلى المبادئ في نقاط عديدة بعينها للمقارنة والتفسير، لكنه لا يربط بين العملين بأي صورة كانت، بينما نادرًا ما يشير برغر[10] وسكار[11] إلى المبادئ وعلاقته بـ عن الحرية. ويُعدُّ هولاندر[12] (Hollander) استثناءً في هذا الأمر، إذ كتب: «إن القاعدة العامة المصوغة في عن الحرية، التي تقتضي النظر نظرة شرعية إلى الانضباط المجتمعي، تظهر في المبادئ مع إشارة خاصة إلى دور الحكومة في الشؤون الاقتصادية». ويمثل ريلي[13] استثناءً آخر، إذ كثيرًا ما يشير إلى المبادئ، ويطرح تفسيرًا له أهميته لكتاب عن الحرية وربطه بالعمل السابق له. وتم تحليل المبادئ ودراسته بصورة أكثر عناية على يد كثير من مؤرخي الأفكار الاقتصادية، وتم ربطه من حين إلى آخر بكتاب عن الحرية بفضل مناقشة مبدأ «عدم التدخل»[14]. لكن قليلًا من المحللين - وربما لا أحد

(6) J. Rees, *John Stuart Mill's on Liberty*, Edited by G. Williams (Oxford: Clarendon Press, 1985).

(7) C. L. Ten, *Mill on Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

(8) David Lyons, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1994).

(9) John Gray, *Mill on Liberty: A Defence*, 2nd ed. (London; New York: Routledge, 1996), pp. 62-63, 92, 95, 101.

(10) Berger, pp. 251-254 and 293.

(11) Scarre, p. 110.

(12) Samuel Hollander, *The Economics of John Stuart Mill*, Studies in Classical Political Economy; 3, 2 vols. (Oxford: Basil Blackwell, 1985), vol. 2, p. 677.

(13) Riley, pp. 116-119.

(14) انظر: Pedro Schwartz, *The New Political Economy of J. S. Mill*, [Translated from the Spanish] (London: Weidenfeld and Nicolson, 1972), pp. 105-152, and Hollander, vol. 2, pp. 677-769.

على الإطلاق - هو من حاول أن يقرأ **المبادئ** بوصفه أساسًا لمقالة **عن الحرية** التي نشرت في ما بعد، ليتبينوا ما إذا كانت بعض الجوانب المثيرة للحيرة في المقالة - كمادة فصل «التطبيقات» مثلًا - أضحت أكثر قابلية لفهمها في سياق المناقشات السابقة لها في كتاب **المبادئ**.

ربما كان واحدًا من الأسباب الرئيسة في عدم مبالاة العمومية التي جوبه بها كتاب **المبادئ**، ولا سيما بين من يسمون «المحللين المراجعين»، هو استحواذ كتاب **عن الحرية** على اهتمامهم في إثارته لقضية «مبدأ المنفعة العامة» لدى مل ومحاولته حلها؛ إذ كتب تن (Ten) مثلًا، في محاولة التركيز على دراسة كتاب **عن الحرية**: «والمسألة هنا هي ما إذا كانت منافحته عن الحرية مترابطة مع مذهب المنفعة العامة»[15]. يجيب تن عن هذا السؤال، ويستبق الوصول إلى النتيجة بالتأكيد أنه: «في هذا الكتاب حاولت أن أبين أن قضية الحرية عند مل لا تتوافق توافقًا مطلقًا مع نسخة متماسكة من مذهب المنفعة العامة»[16]. وبطبيعة الحال يفترض تن أن هناك أهمية ما - إلى جانب كونها تجربة أكاديمية نافعة - في محاولة التوفيق بين الحرية والمنفعة في المستوى الذي تمثُلان فيه. فإذا كان مؤيدًا حقًا لمذهب المنفعة العامة، فلا بد من أن يُعَدّ على الرغم من ذلك ليبراليًا حقًا، ولا بد من أن يُعلي من شأن مقالته الشهيرة على أسس أخرى. والحقيقة أن كتاب **عن الحرية** لا يحوي مناقشة ذات شأن عن مذهب المنفعة، وأن كتاب **المنفعة العامة** لا يحوي مناقشة ذات شأن عن الحرية، في حين أن المسألتين تُبحثان إما بصورة مباشرة وإما بصورة غير مباشرة في كتاب **المبادئ**، غير أن ذلك لا يبدو أنه قد أثار اهتمام كثير من المحللين المحدثين.

من حسن الطالع، أن مل نفسه زوّد القارئ بسياق ملائم ذي علاقة بمناقشة قضية الحرية في مقالته عنها، من خلال مناقشته مسألةَ الحرية في كتابه المبكر **المبادئ**، بل إن عبارات كتاب **المبادئ**، قد يُنظر إليها كإرساء لأسس جوانب

(15) Ten, p. 5.

(16) المصدر نفسه، ص 9.

ذات أهمية في مقالته عن الحرية، وإني لأعتقد أن آخر قضية شغلت بال مل، كانت هي التوفيق بين الحرية والمنفعة في مقالتيْه اللتين حررهما عن هذين الموضوعين. وجرى تخيل الحرية والمنفعة في صور مختلفة كليًا، حيث ارتبطت الحرية بأفعال الإنسان وشخصيته[17]، بينما كانت المنفعة هي الأساس في الفلسفة الأخلاقية والسياسية كلها. وما لا شك فيه أن محاورات فلسفية شيقة انبثقت من محاولات التوفيق بين هذين المفهومين على مستوى ما من التجريد، ولا سيما في ما يختص بالحرية والعدالة[18]. غير أننا في هذا الفصل سنصبّ اهتمامنا على الحرية فحسب.

سأفحص - بداية - مدخل مل إلى الحرية في كتاب **المبادئ**، وأوضح كيف غيّر المفهوم التقليدي، خصوصًا بشأن دور الحكومة والقانون في تحقيق الأمان للأشخاص والممتلكات (الفصول 2 إلى 4 من كتاب **المبادئ**)، ومن ثم سأمضي لأستكشف الأسس التي أرساها لنوع جديد من الحرية التي صورها بداية في هيئة دائرة أطلق عليها «دائرة الحرية»، ترتبط بفكرة «عدم التدخل»، وطورها باستفاضة في الجزء الأخير من كتاب **المبادئ**، وبفكرة «الشخصية الفاعلة» التي طورها في كتاب **المنطق** وغيره (الجزء الخامس). وفي نهاية المطاف، سأعود أدراجي إلى كتاب **عن الحرية** لأرى كيف طبق هذه الأفكار الخاصة بالحرية على جزء مثير للحيرة في مقالته (الجزء السادس)، وهو المعنون «تطبيقات»[19].

2. الأمان

يحتوي المفهوم التقليدي للحرية على عنصر تناقض ظاهري. فالحرية في حد ذاتها، أي الحرية في إتيان أي أمر يجلب للمرء السرور دونما قيود أو

(17) انظر: Terence Ball, «Competing Theories of Character Formation, James vs. John Stuart Mill,» in: Georgios Varouxakis and Paul Kelly, eds., *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, Routledge Innovations in Political Theory (London; New York: Routledge, 2010), pp. 51-52.

(18) انظر: Berger, p. 229.

(19) انظر أيضًا التناول السابق لحرية التفكير والتعبير في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ضوابط، واضحة وضوحًا كافيًا، بيد أن فكرة أن القيود والضوابط يمكن بالفعل أن توسع من دائرة الحرية أو تدعمها تبدو - بالبداهة - خاطئة، إلا أن الحرية المدنية التي تلقي بالكوابح على الآخرين لمنعهم من انتهاك حقوق المرء أو مصالحه، لها - وبكل دقة - الطبيعة نفسها. وكتب جون لوك على سبيل المثال عن الحرية كما لو كانت هذه البديهية لا وجود لها. فالحرية تنجو بالإنسان من الفوضى وعدم الأمان الذي تتسم به الطبيعة، إلى حالة من الأمان تتسم باتساع نطاق حريته. ولنضع ببساطة قاعدة قانون نتفق عليها.. قاعدة، وسعت من حرية أفراد المجتمع من خلال تزويدهم بالأمان كي يتصرفوا بحرية دونما تدخل من الآخرين[20].

على أن بنثام ألفى أن التمييز بين الحرية بمعنى إتيان كل ما يسر الإنسان، والحرية التي تتسع من خلال القانون، أمرٌ يبعث على الحيرة، حتى أنه سعى إلى التمييز بينهما بأن أعاد تسمية الأخيرة بـ «الأمان»[21]. واقتفى أثر بنثام، وإن كان - كما سنرى - قد أعاد توجيه فكرة بنثام عن الأمان فبدّلها جذريًا. فلنرسم أولًا صورة لمفهوم بنثام عن الأمان الذي كان أكثر اتساعًا من ذلك المفهوم الأضيق عن الحرية في ظل القانون، حيث اقترنت الحرية بتوافر مورد رزق في الحاضر والمستقبل، بل اقترنت بالمساواة، فالمجتمع الذي ينعم بالمساوة هو الأقرب إلى احترام قواعد الملكية وحماية أفراده من الضرر. بيد أن الأمان ارتبط بشكل خاص بالقانون، وبذلك القانون الذي يحمي شخوص الأفراد وممتلكاتهم من عدوان الآخرين، بل وعدوان الحكومة ذاتها. وحقق تدعيم القانون عن طريق قاعات المحاكم الأمر الأول، كما أن نظام التمثيل النيابي الديمقراطي المؤسس على الاقتراع السري والانتخابات الدورية والمحاسبة

---

(20) كتب «لوك»: «ليست الغاية من القانون أن يُبطل أو يُكبل، وإنما أن يصون ويوسع من نطاق الحرية، حيث لا وجود للقانون، لا وجود للحرية»، انظر: John Locke, *Two Treatises of Government*, Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Student Ed., Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1988; [1698]), pp. 306 (ii. 57), and 283-284 (ii. 22).

المراجع الإضافية تشير إلى الكتيب الثاني وأرقام الفقرات.

(21) Rosen, *Bentham, Byron, and Greece*, pp. 33-37.

المستديمة والمتكررة على سوء استعمال السلطة، قد كفل الحماية من الأمر الأخير[22].

أدخل مل مصطلح الأمان في كتاب المبادئ، في سياق مناقشته المؤشرات المحددة للإنتاجية في مجتمع ما، وبعد تناوله الشروط الطبيعية، وقدرات العمال، ومستوى معارفهم ومهاراتهم، والذكاء والمستوى الأخلاقي والمصداقية في المجتمع (CW, II, pp. 101-111)، تطرق إلى الأمان، ولاح في البداية أنه يقتفي أثر بنثام، إلا أن المنزلة التي احتلها عامل الأمان ضمن هذه القائمة الطويلة من العوامل التي تؤثر في الإنتاجية، يؤذن القارئ بانعطاف في توجه مل الذي كتب:

«وإنما أعني بالأمان اكتمال الحماية التي يسبغها المجتمع على أفراده، وهي تتكون من الحماية التي تكفلها الحكومة، والحماية من الحكومة ذاتها، وإنما الأخيرة هي الأهم» (CW, II, p. 112).

لو أن إنسانًا سأل بنثام وغيره من الكتّاب عن الحرية إبان القرن الثامن عشر: أيُّ الحمايتين هي الأهم، فربما قالوا إن الحماية التي تكفلها الحكومة تفوق في أهميتها الحماية من الحكومة[23]. وما لم يكن هناك مجتمع مدني، مستقر، مؤسس كي يمنع الفوضى وسوء النظام، ومبني على قواعد القانون، فليس في قدرة الإنسان أن يرتقي عن رتبة الإنسان المتوحش. ويتعين أن تتكئ أي إصلاحات أو تبديلات في شكل الحكومة، على أسس من الأمان. ورفض هذا المذهب جزئيًا، حيث كان السياق في بداية كتاب المبادئ اقتصاديًا، إلا أنه قرب النهاية امتزج بالسياسة، مركزًا على المجتمعات، ولا سيما الآسيوية،

---

(22) لمعرفة فكر بنثام عن الأمان انظر أيضًا: Douglas G. Long, *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism* (Toronto: University of Toronto Press, 1977), pp. 74-83; Rosen: *Jeremy Bentham*, pp. 67-75, and «Bentham and Mill on Liberty and Justice,» in: George Feaver and Frederick Rosen, eds., *Lives, Liberties, and the Public Good, New Essays in Political Theory for Maurice Cranston* (London: Macmillan Press, 1987), pp. 121-138, and P. J. Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990), pp. 71-103.

(23) Frederick Rosen, «Crime, Punishment and Liberty,» *History of Political Thought*, vol. 20, no. 1 (1999), pp. 173-185.

حيث حدّ النظام الضريبي الذي وضعته الحكومات الاستبدادية بصورة جدية من الإنتاج، فاقتصر على تلبية الحاجات الضرورية[24]. يقول مل: إن عدم الأمان الوحيد الذي يصيب طاقات المنتجين الناشطة بالشلل، هو ذلك الذي يأتي من الحكومة، أو من الأشخاص ذوي السلطة ممن يتقلدون المناصب. ودائمًا يكون هناك أمل في أن يحمي المرء نفسه من جميع الناهبين (CW, II, pp. 113 and 403).

تعزيزًا لوجهة النظر هذه، أشار مل أولًا إلى دول الإغريق القدامى ومستعمراتهم، وكذلك إلى الفلاندرز (Flanders) وإيطاليا في خلال العصور الوسطى، فدوّن هذه الملحوظة:

«كان المجتمع في أقصى حالات الاضطراب وعدم الاستقرار، وكانت حياة الشخص وممتلكاته عرضة لآلاف الأخطار، إلا أنها كانت دويلات حرة، ولم تكن عمومًا لا مضطهدة مستبَدًّا بها، ولا عرضة لسلب ممنهج من حكوماتها. ومكنتها طاقاتها الفردية التي كانت تحشدها طبقًا لتقاليدها ضد الأعداء الآخرين، من النجاح في مقاومتهم. ومن هنا اتسمت عمالتهم بالإنتاجية العالية، وبقدر ما ظلت حرة، بقدر ما ازداد عدد أثريائها» (*CW*, II, pp. 113-114).

على النقيض من ذلك، وفر استبداد الإمبراطورية الرومانية لرعاياها الأمان، إلا أنهم عاشوا مطحونين تحت رحى جشعها، فوهنوا وافتقروا، حتى غدوا فريسة سهلة لغزاة هم برابرة حقًّا، إلا أنهم أحرار (*CW*, II, p. 114). وهكذا كانت صورة الأمان لدى مل منفصلة - بشكل درامي - عن الحرية، وكانت الحرية أقل تعويلًا على قاعدة من القانون. وأردف مل ذلك بعبارة أخرى بشأن الدويلات غير المستقرة وإن كانت حرة، وهي أن القانون لم يؤدِّ إلا دورًا ثانويًا في إرساء قواعد الأمان للأشخاص والممتلكات، مقارنة «بالعادات الحميدة والآراء»، فذكر أن شعور المرء في إنكلترا بالأمان على ممتلكاته يعود إلى

---

(24) انظر: Nadia Urbinati, «The Many Heads of the Hydra: J. S. Mill on Despotism,» in: Nadia Urbinati and Alex Zakaras, eds., *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 66-97, and Robert Kurfirst, «J. S. Mill on Oriental Despotism, Including its British Variant,» *Utilitas*, vol. 8, no. 1 (1996), pp. 73-87.

الرأي وإلى الخوف من التعرض للافتضاح أكثر من عائديته إلى عامل القانون المباشر وقاعات العدالة (في ما عدا حالات العنف الصريح) (*CW*, II, p. 114).

3. السكون والحراك

حينما عاد إلى موضوع الأمان في كتبه اللاحقة من المبادئ، كان مل قد أدخل سلفًا مفهوم التمييز بين السكون والحراك الاقتصاديين فيما أعقب اقتفاءه أثر كونت في التمييز بين السكون والحراك الاجتماعيين. ويجلب السكون الاقتصادي لدى مل القوانين التي تحكم تلكم النواحي في المجتمع والاقتصاد المستقرة نسبيًا ولا يعتورها التغيير (*CW*, III, p. 705).

يبدو أن وصف بنثام للأمان بأنه «الحرية في ظل القانون» يلائم ذلك الوصف لعناصر المجتمع في ظروف مستقرة افتراضًا. ويُعدّ أعضاء المجتمع أفرادًا ذوي مصالح يؤمنها، أو يتعين أن يؤمنها القانون والحكومة. وهذه المصالح جدّ متعددة ومتشابكة، إلا أن مهمة القانون والحكومة تأمينها، حيث يمنع القانون والخوف من العقوبة من خلال منظومة العدالة أيَّ أذى قد يلحق بالأفراد أو بممتلكاتهم. وتمثل ديمقراطية التمثيل النيابي الحلقة الأخيرة من السلسلة، حيث إنها تؤمن مصالح الشعب من ظلم الحكومة، ومن ثم فهي منضوية ضمن نظرية الحرية الدستورية.

قوض مل - كما رأينا - دعائم هذه النظرية بإنكاره دور القانون والحكومة في توفير هذا النمط من الأمان، إلا أنه بالمثل سعى من دون مواربة لينمّي فكرة الأمان ضمن سياق ديناميات الاقتصاد، وكرس جزءيه الأخيرين من المبادئ لهذا الاتجاه المعني بالعوامل الاقتصادية التي تؤثر في البشرية في ظل الأحوال المتغيرة، وبصفة خاصة «التغيرات التقدمية» التي تقوم بها الطوائف المتقدمة منها (*CW*, III, p. 705). فكتب مل: يجب أن نعي ماهية هذه التغيرات، وماهية قوانينها واتجاهاتها الختامية، ومن ثم نضيف نظرية للحركة إلى نظريتنا عن الاتزان، أي عوامل حركية الاقتصاد السياسي إلى عوامل سكونه (*CW*, III, p. 705). وركز على هذا «التغير التقدمي» الذي بدا ملمحًا مميزًا للدول الرائدة التي يطّرد تقدمها -

مع بعض التوقفات الطفيفة - من سنة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل «الذي يرتبط بالرخاء المادي» (CW, III, pp. 705-706). وبعد الإشارة إلى شرط أول، وهو تفوق القدرة البشرية على الطبيعة من طريق استيعاب العلم وتطبيقاته، تحول إلى مؤشر ثانٍ يحدد التقدم الحضاري، وهو التزايد المطّرد في تأمين الأشخاص والممتلكات (CW, III, p. 706). وصوّر هذا التأمين كما يلي:

«إن الشعب في أقطار أوروبا كلها، سواء أكثرها تخلفًا أم أكثرها تقدمًا محمي في كل جيل بنسبة أفضل ضد نزعات العنف والجشع بين بعضه بعضًا، من خلال نظام قضائي وبوليسي ذي كفاءة من أجل قمع الجريمة الخاصة، ومن خلال إبطال الحظوة الخاصة الضارة التي تتمتع بها طبقات بعينها من المجتمع، مكّنتها من التغول على الباقي بحصانتها وإفلاتها من العقاب، وهي (أي الشعوب) وفي كل جيل محمية بنسبة أفضل سواء من طريق التقاليد أم العادات والآراء الحميدة ضد الممارسات الاستبدادية لقوة الحكومة» (CW, III, pp. 706-707).

ربما نظر المرء بسطحية إلى تعرف مل إلى أهمية تأمين الأفراد والممتلكات، واعتبرها مشابهة لرؤية بنثام والصف الطويل من المنافحين عن الحرية طبقًا لأعراف العقد الاجتماعي، إلا أن تحقيق هذا التأمين يقع في بؤرة الحرية حتى يمارس دوره في المجتمع المدني دونما تدخل من الآخرين أو من الحكومة، ومن دونه يغرق الإنسان في موجة من عدم التيقن وربما الفوضى في الحالة الطبيعية و/ أو في حالة الحرب.

غير أن توصيف مل ليس بنظرية شبيهة عن الحرية، فهو **أولًا** لا ينطبق على جميع الناس في الأزمان كلها، ولا يعكس الحقوق الطبيعية أو الإنسانية أو معظم المصالح الأساسية التي تحرص البشرية على صونها. وعلى الرغم من أن التوصيف التقليدي للحرية يميز ما بين المجتمعات المستقرة والمتحضرة في مقابل تلك الفوضوية، كان تمييز مل متضمنًا في وصفه التقدم الاجتماعي (المرتكز على الحراك الاقتصادي)، أكثر من مبدأ للحرية قابل للتطبيق الشامل. و**النقطة الثانية** أن عبارات مل - على الرغم من ورودها في سياق وصف حركية اقتصادية تتكئ على تاريخ دول مختلفة - شابها العوار، حيث لم يؤمن التاريخ

على مبدأ ازدياد الأمان في جميع الأجيال في الدول الأوروبية كلّها. كانت الحرب دائمًا لدى الكتّاب السابقين مثل هوبز تقترب بشدة كلما انهار المجتمع المدني أو غُزيت البلاد. ويوضح دنو الحرب قيمة الأمان الهائلة، على أي حال دفع بالحرب بعيدًا إلى ركن قصي حين كتب في معرض حديثه عن الأمان: «إن الحروب وما تحدثه من دمار، عادة ما تقتصر الآن في كل البلاد تقريبًا على مستعمراتها القاصية التي تحتك عندها بالوحشيين» (*CW*, III, p. 707). وهكذا أخطأ مل في وصف الحرب بين المجتمعات المتحضرة وأخفق في توقع إمكان وقوع حروب طاحنة تدفع بأوروبا صوب الهلاك واليأس في غضون مئة وخمسين عامًا، لكن كان هذا جزءًا من مقاربته لرؤية الحراك في المجتمع ما توجّه به بعيدًا من الحرب صوب المجتمع المتحضر.

ثالثًا: على عكس كتّاب سبقوه، ولا سيما بنثام، لم يقرن مل وصفه الأمان بدساتير الحكم التي تنحو صوب تأمين الأفراد والممتلكات، خصوصًا إلى الديمقراطية الدستورية التي تصان فيها حقوق الأفراد ومصالحهم عن طريق الحكومة وضدها. بل كان همه ينصب على الديمقراطية بوصفها مصدر تهديد للحضارة، وهو ما قاده إلى اتجاه آخر، فحينما قارن البدائيين أو أولئك المنتمين إلى حالة بالغة الانحطاط من المجتمع بهؤلاء أبناء المجتمع المتحضر، لاحظ أن طاقة التعاون والفعل المشترك أعلى بكثير في المجتمع المتحضر (*CW*, III, pp. 707-708)، ومن ثم كتب: «بناءً على ذلك ما من حدث أكثر احتمالًا في التغير التقدمي الواقع في المجتمع، من استدامة نمو مبادئ التعاون وتجاربه» (*CW*, III, p. 708).

أضحت مفاهيم التعاون وما يرتبط به كالاشتراكية، أفكارًا لها أهميتها لدى مل كشفت عن ذخيرة من طرائق جديدة للتنظيم من شأنها أن تحول العداء المستتر خلف التعارض بين رأس المال والعمال، وتتمثل آفاق زيادة التعاون هذا في التنامي المنطقي للاستقلالية الذي سببه النمو الحركي في المجتمع الحديث وزيادة تأمين الأفراد والممتلكات المرتبطة به. مع ذلك، ومهما طور في فكرته وكيفما كان ارتباطها بالأمان، كان مل يتحرك بجلاء

مبتعدًا عن فكرة أن الأمان هو - واقعيًا - الحرية تحت مظلة القانون، ما دام يكفل حماية المصالح الفردية، ففي هذه الحماية يمكن أن تتسع دائرة حرية الأفراد. وهكذا بمقدورنا أن نرى كيف تبدل مفهوم الأمان من منظور الحركية الاقتصادية.

4. الأمان والحرية

ما من شك في أن مل أولى تأمين الأشخاص والممتلكات أهمية عالية، حتى في الجانب الحركي من الاقتصاد والسياسة، وكتب في ذلك:

«إن عدم تأمين الأشخاص والممتلكات يماثل القول بعدم التيقن من الصلة بين جهود البشر وتضحياتهم كلها، وبلوغ الغايات التي بذلوها من أجلها، ما يعني عدم التيقن مما إذا كان من بذروا هم من سيحصدون، وما إذا كان المنتجون هم من سيستهلكون، ومن يدخرون اليوم هم من سيثرون غدا. ويعني هذا أن العمل والكدح وتدبير النفقات ليست هي السبيل الوحيد للتكسب، وإنما العنف هو السبيل. فإذا لم يكن المرء لدرجة ما آمنًا على حياته وممتلكاته، فإن كل ما يملكه المرء الضعيف يقع تحت سطوة القوي. وما من أحد يقوى على الاحتفاظ بما أنتجه ما لم يكن قادرًا على الدفاع عنه أكثر من قدرة الآخرين الذين لا يهبون جزءًا من وقتهم وجهدهم للصناعة النافعة، على انتزاعها منه.

من ثم، فإن أفراد الطبقة الإنتاجية مجبرون على وضع أنفسهم فرادى في حال من الاتكال على عضو ما من الطبقة الناهبة لها، عندما يتجاوز عدم الأمان حدًّا معينًا. وقد يكون من مصلحة هذا العضو أن يحميهم من كل أصناف النهب اللهمّ إلا نهبه هو نفسه لهم. وبذلك الأسلوب أصبحت الملكية في العصور الوسطى إقطاعية، وقدمت أعداد غفيرة من الرجال الأحرار المعوزين أنفسها وذريتها - طواعية - عبيدًا لسادتهم من العسكريين» (*CW*. III, p. 880).

يصلح أن يكون بنثام هو كاتب هذا الوصف للأمان، فيما خلا أن لا صلة بينه - في عرف مل - وبين الحرية. فوفقًا لرؤية مل، ليس الأمان والحرية

منفصليْن فحسب، بل إنهما - ضمنيًّا - متضادان، وللمرة الثانية أشار في كتاب المبادئ إلى ضرب مختلف من الحرية كما جسدته مدن إيطاليا الحرة: الفلاندرز، والعصبة الهانزياتية[25] (Hanseatic League) التي كانت تتمتع بالحرية وإن افتقدت الأمان، إذ يقول: «في غمرة الفوضى والعنف، كان مواطنو تلك المدن ينعمون بنوع من الحرية في ظل ظروف من الاتحاد والتعاون خلقت - في نهاية الأمر - شعبًا جسورًا ذا حيوية وروح عالية، وربّت شعورًا وطنيًّا مشتركًا ساميًا. ويجسد رخاء هذه المدن الحرة وغيرها - في عصر غابت فيه القوانين - أن درجة معينة من عدم الأمان في ظل مجموعة من الظروف تولد تأثيرات حسنة وأخرى ضارة، إذ جعلت شروط الأمان هي الطاقة والقدرة العملية» (*CW*, III, p. 881).

كي نتحاشى الخلط، علينا أن نستحضر أن بنثام كان قد فصل الأمان عن الحرية، وتوقع أن يميز بين الفكرتين، بيد أن بنثام أصر على تأكيد الأمان تحت مسمى آخر أقل بعثًا للحيرة، وهو «الحرية في ظل القانون»، وكان بصفة عامة أقل تحمسًا للحرية، في ما عدا في مؤلَّفه **الدفاع عن الربا**، وهي حقيقة أقرّ مل بها في كتاب **المبادئ**[26]. ويبدو مل في هذه الانعطافة المهمة في عباراته كمن يقول: «لا يحتاج المرء إلى كثير من الأمان من النوع الذي يكبره المنافحون عن الحرية في ظل القانون، ما توافرت الشخصية المطلوبة أو الإثولوجيا الموسومة بالشجاعة، والحيوية، والوطنية، وروح الجماعة والقدرة العملية». وفي واقع الأمر، يلوح مل كمن يطرح أن الشخصية الحيوية والعملية ستكفل الأمان من جهة، والحرية من الجهة الأخرى.

---

(25) العصبة أو الرابطة الهانزية: هي رابطة ضمت العديد من المدن التجارية في منطقة بحر الشمال والبلطيق، استمرت من القرن الثاني عشر وحتى القرن السابع عشر، ضمت في البداية 3 مدن ألمانية ثم تزايد عددها حتى وصل إلى 80 مدينة [المترجم].

(26) انظر: Jeremy Bentham: «Defence of Usury,» in: *Jeremy Bentham's Economic Writings*, Critical ed. Based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts, by W. Stark, 3 vols. (London: George Allen & Unwin, 1952-1954; [1787]), vol. 1, pp. 123-207; *CW*, III, p. 923; Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London: Routledge, 2003), pp. 114-130.

إذا ما حاز الإنسان درجة من الأمان تكفي كي تضمن له الاحتفاظ بما اكتسبه، فإن الأناس الأحرار ممن يحيون في حالة من اللاأمان النسبي، بل في درجة من انعدام القانون ومن الاضطراب، سيتدبرون أمرهم في حياتهم وتزدهر أحوالهم. ولن يشل انعدام الأمان حركة الناس إلا تحت ظرف الظلم الفادح من الحكم، حيث «لا تقوى الطاقة الإنسانية عمومًا على أن تدبر أي وسيلة مقبولة ومسموح بها لحماية الذات» (*CW*, III, p. 881). وهكذا، كما رأينا في ما سلف، فالأمان ضد الحكومة تفوق أهميته لدى مل أهمية الأمان في ظل الحكومة. وعلاوة على ذلك فالافتراض المهم، عند تأسيس مفهوم الأمان والحرية لدى مل في سياق الحراك الاقتصادي، هو أن ما يحددهما كليهما هو الشخصية الفاعلة والحيوية في المجتمع، وهو ما يعارض وصف بنثام لحماية المصالح[27]. وإذا حاز المجتمع شخصية فاعلة ذات حيوية، إلى جانب الذكاء والشغف بركوب المخاطر، فإن الأمان (أي الحرية في ظل القانون) لا يكون ملائمًا إلا حيث يكون هناك ظلم فادح من الحكومة نفسها، وعند هذه النقطة، لنا أن نضيف أن هذا التهديد المتطرف قد يأتي بصفة عامة من نظم الحكم القمعية مثلما في الصين، أو من طغيان الأغلبية تحت ظروف معينة، كجزء من دستور ديمقراطي.

5. دائرة مل

إذا كان المجتمع يؤسس على الشخصية الفاعلة، فكيف للحرية أن تتناغم مع وصفها في كتاب المبادئ؟ صور مل الحرية فيه على النحو التالي:

---

(27) تمثل هذه العبارة تغيرًا في الرؤية بشأن مفاهيم مل عن الحرية والأمان والمبنية على عمل ريس وغراي وتن وغيرهم، انظر: Rees, *John Stuart Mill's*; Gray, *Mill on Liberty*, and Ten, *Mill on Liberty*,

والموضحة في عمل: Rosen, «Bentham and Mill,» pp. 121-138,

في الوقت الذي كنت أصب اهتمامي فيه لأبين إلى أي مدى استقى مل أفكاره عن الحرية والعدالة من بنثام، لم أكن قد استكشفت كتاب المبادئ أو تبحرت فيه، ونتيجة لذلك لم يكن بوسعي أن أضع بوضوح الأسس الإضافية لأفكار مل، ولا سيما التواصل في مغزى فكرته عن «الشخصية الفاعلة».

«أيًّا كانت درجة احترامنا للنظرية التي نتأثر بها لتأسيس توحد مجتمعي، وأيًّا كانت المؤسسات السياسية التي نحيا في ظلها، فثمة دائرة تحيط بكل كائن بشري مفرد، حيث لا يُسمح للحكومة أن تخطو داخلها، سواء أكانت حكومة مكونة من شخص أم قلة أم كثرة، فهنالك شق في حياة كل شخص له نصيب من الحصانة، ينبغي أن تحكمه فردية الشخص ذاته، دونما تحكم لا من أي فرد آخر أو من الجمهور مجتمعًا. وهكذا فهناك - أو ينبغي أن يكون هناك لكل إنسان - حيز يحيط به، محصن ضد أي تدخل سلطوي. وليس هناك من يؤمن بأدنى اعتداد بحرية الإنسان أو كرامته ممن يرى ذلك الأمر محل تساؤل.

النقطة التي يجب حسمها هي: ما هي حدود هذه الدائرة؟ وإلى أي مدى ينبغي أن يمتد ذلك النطاق من قداسة حياة الإنسان الخاصة؟»[28] (*CW*, III, pp. 937-938).

صمم مل دائرة حرية الإنسان هذه حتى يختزل تدخل ما أطلق عليه «الحكم السلطوي» وليوضح حدود عدم التدخل الواجب بشأن الأفراد. واختمرت لديه فكرة التمييز بين التدخل السلطوي واللاسلطوي بوصفه وسيلة للرد على رأيين متصارعين في ما يخص مبدأ «عدم التدخل»، يرى أحدهما أن للحكومة الحرية في التدخل في ظل أي ظروف ترى أن تدخلها فيها سيعود بالنفع، ويرى الآخر أن إطار التدخل الحكومي يقتصر على «تأمين الأفراد والممتلكات» ضد القوة والاحتيال (*CW*, III, p. 936). وقصد مل من هذا التمييز أن يعيد توجيه القضية (باستدعاء طرفي النزاع) نحو تمييز يقسم التدخل إلى التدخل الإجباري (السلطوي) في أي مجال عملي، وعلى اقتصار دور للحكومة على إسداء النصح والمعلومات (وهذا هو التدخل اللاسلطوي) بدلًا من إكراه الأفراد على الإقدام على فعل ما أو الإحجام عنه. وعنى مل بدائرة الحرية المحيطة بالأفراد أن تخط الحدود لأي تدخل سلطوي، مع تركه المجال مفتوحًا لتدخل لاسلطوي أوسع نطاقًا[29].

---

(28) انظر أيضًا: Scarre, p. 110.

(29) من أجل تقويم الصلة بين المتميز الذي يضعه مل ومبدأ الحرية، انظر فصل «عن الحرية»، في: Gray, pp. 62-63.

وهكذا كان اهتمام مل بدائرة الحرية في جزء منه محاولة لترسيم حدود التدخل السلطوي، كما كان معنيًا بتحديد ما تجدر حمايته في نطاق تلك الحرية، وذلك في لغة جلية كما ورد في مقالاته عن الحرية حيث كتب:

«إنني أعي أن هذه الدائرة يتعين أن تشمل كل جانب يُعنى بحياة الإنسان فحسب، سواء نواحيها الداخلية أم الخارجية، ولا تبخس من مصالح الآخرين، أو تؤثر فيها من خلال تأثير أخلاقي نموذجي فحسب. وفي ما يختص بنطاق الوعي الداخلي، والأفكار والمشاعر، وبقدر ما يكون السلوك الخارجي شخصيًا فحسب لا تعقبه أي تداعيات ليس فيها، في أقل تقدير، ألم أو جرح للآخرين، فإني أرى أن ما يسمح به ككل، بل ما هو واجب لدى كل شخص مهذب ومفكر أن يقنن، ويجهر بكل ما أوتي من قوة، برأيه في ما هو الأمر الجيد وما هو الرديء سواء اعتُدَّ بهذا الرأي أم ازدُرِي، لكن بشرط ألا يُكره الآخرين على الامتثال لذلك الرأي، سواء أكانت القوة المستخدمة هي قوة إجبار شرعي مجاوز للحد أم قوة تفرض نفسها بواسطة القانون» (*CW*, III, p. 938). ويلوح أول وهلة أن تهذيب الذات وترقيتها داخل نطاق دائرة الحرية متوافق مع التدخلين الاجتماعي والسياسي العميق في معظم مناحي الحياة، غير أن مل قصد بدائرة الحرية أيضًا أن تكون انعكاسًا للشخصية الفاعلة وحاضنة لها وهي التي لا تقنع بطبيعة الحال بحياة استبطانية منغلقة فحسب، وفي سياق بحثه في هذه المسألة كتب مل: «حتى في تلك الجوانب من السلوك التي تؤثر في مصالح الآخرين، يقع عبء استيعاب قضية ما دائمًا على من يدافع عن المحرمات الشرعية، فمجرد الفكر البناء، أو إفساح المجال للآخرين لا يبرر التدخل الجارح للقانون في حريات الأفراد، فمنعك شخصًا من إتيان ما يميل إليه، أو من التصرف طبقًا لأحكامه في ما يعتقد أنه مرغوب، هو دائمًا أمر يبعث على الضجر، بل حتى دائمًا ما يميل - مسبقًا - إلى تعطيل جزء من الملكات البدنية أو الذهنية سواء أكانت شعورية أم فاعلة. وما لم ينطلق وعي الفرد حرًا مع الضوابط الشرعية، فإنه يشارك بدرجة أو بأخرى في الانحطاط إلى العبودية» (*CW*, III, p. 938).

إذا ما استثير الشعور بالانحطاط المقترن بالعبودية مع كل إجراء من السلطة مما لا نتفق معه، فعلى التدخل الحكومي أن يرتدع بعنف. وحاول مل عند ذلك أن يرسم حدود التدخل السلطوي بقوله: «نادرًا ما تبرر أي درجة من المنفعة العامة - تفتقر إلى الضرورة المطلقة - تنظيم الحظر، ما لم تكن أيضًا قد صيغت لتزكي نفسها في عيون الضمير العام، وما لم يُؤمن الأفراد ذوو النيات الطيبة المألوفة سلفًا، أو يُحثّوا على أن يؤمنوا بأن الأمر المحظور هو شيء يتعين عليهم ألا يرغبوا في إتيانه» (*CW*, III, p. 938).

يؤدي الميدان الداخلي من «الضمير العام» «والنيات الطيبة الدارجة» دورًا ظاهر الأهمية بأكثر من حسابات المنفعة الخارجية، اللهمّ في ما عدا الميدان الذي تتحكم به «الضرورة المطلقة». على أن هذه النقطة التوضيحية لا تنطبق حيث يجب رسم خط يحد التدخل السلطوي ويحمي الفرد، على الرغم من أن القيود على الحكومة تبدو صارمة بحسب مفهوم الحرية بدلالة الأمان كما صورها بنثام. وفضلًا عن ذلك، يكشف مفهوم مل لدائرة الحرية عن حقائق أكثر مما كان مل يسعى إلى حمايته داخل الدائرة (أي الوعي والمشاعر والأفكار الداخلية، والسلوك الشخصي) بأكثر مما تكشف عن محيط الدائرة، حيث يتفاعل الأفراد ويتبادلون التأثير. على أن التدخل السلطوي من الحكومة لا يروي إلا فصلًا من القصة، ولا يقل عنه أهمية التدخل من غير السلطة الذي جسد مل صلته بالحرية في الفقرة التالية:

«بخلاف ذلك فالتدخل الحكومي لا يحد من قوة الحرية الفردية. فعندما توفر الحكومة الوسائل لتحقيق غاية ما، تاركة الحرية للأفراد ليتيحوا لأنفسهم الوسائل المختلفة المفضلة في رأيهم، فما من انتهاك للحرية، وما من قيود مزعجة أو مهينة. وبذلك ينتفي أحد الاعتراضات الأساسية على التدخل الحكومي» (*CW*, III, pp. 938-939).

نظر مل إلى دور الحكومة في التدخل اللاسلطوي من منظور عدم ثقة الحكومة الكاملة في سعي الأفراد وراء غاية بعينها مع عدم رغبتها في التطفل على حرية الأفراد. وتتنوع الأمثلة التي يضربها مل، فبمقدور الحكومة أن تشيد

منشأة للغرض نفسه جنبًا إلى جنب مع تلك الخاصة التي ينشئها الأفراد. فقد يكون لديها مبنى لكنيسة في حين تتساهل مع أديان أخرى أو مع اللادينيين بين أفراد المجتمع، وربما أنشأت مدارس أو كليات، في حين تترك للأفراد حرية التعليم من دون ترخيص من الحكومة، وربما كانت هناك مصانع أو مصارف حكومية دونما احتكار في المناطق المناظرة، وربما كانت هناك مكاتب بريد حكومية دونما احتكار لإرسال الرسائل، أو مستشفيات من غير قيود على ممارسات العلاج الخاصة (*CW*, III, p. 937).

رأى مل أن هذا التمييز الذي وضعه قد لا يتحاشى التدخل السلطوي الحكومي تمامًا، ولا سيما في شكل نظام ضرائبي إجباري من أجل بناء المؤسسات الحكومية اللاسلطوية، علاوة على غرامات ومصاريف إضافية في حالات التهرب الضريبي. إلى جانب ذلك قد يشكل حجم التدخل الحكومي المطلق في الاقتصاد والمجتمع تداخلًا مع الحرية. مع ذلك، أتاح التمييز بين التدخلين السلطوي واللاسلطوي لمل أن يجسد دورًا ممتدًّا للحكومة في المجتمع بأسلوب ظنَّه لا يتداخل مع القوى الحرة والتحرك الحر للشخصية الفاعلة.

6. تطبيق «المبدأ المفرد بالغ البساطة»

مع نهاية كتاب **المبادئ** حشد مل - في عبارة واضحة - أسس الحرية السياسية، فقال: «إن الضمانة الوحيدة لعدم الاستعباد السياسي، هو محاسبة الحكام من خلال تغلغل الذكاء، والحيوية، وروح الجماعة بين المحكومين. وتثبت التجربة الصعوبة البالغة في الحفاظ المستديم على مستوى رفيع من هذه السمات، وهي صعوبة تتزايد مع نجاح الزحف الحضاري والأمان في إزاحة تلكم العقبات تباعًا، الواحدة تلو الأخرى، من ارتباك ومخاطر لا يملك الأفراد حيالها سوى استحضار جماع قدراتهم ومهاراتهم وشجاعتهم الذاتية. ومن هنا تأتي الأهمية القصوى لتكاتف طبقات المجتمع كلها حتى أدناها كي تقدّر أمورها بنفسها، ويُعوَّل في هذا كثيرًا على قدر ذكائهم وفضيلتهم في أي

أمر، ويجب ألا تكتفي الحكومة بترك السلوك الخاص بهم أيًا كان، لمواهبهم، بل يتعين أن تحملهم، والأحرى أن تشجعهم على تدبير الأمور ذات الاهتمام المشترك بقدر الإمكان من طريق التعاون التطوعي، حيث إن مناقشة وإدارة المصالح المشتركة هي المدرسة العظيمة لروح الجماهير، والمنبع الثرّ للمهارة في الشؤون العامة التي دائمًا يُنظر إليها سمةً تميز جماهير البلدان الحرة»[30] (*CW*, III, pp. 943-944).

مثلما رأينا في مستهل هذا الفصل، عمد مل في **مقالات عن الحرية** إلى تحليل الحريتين المدنية أو الاجتماعية. ومن الجلي أنه لم يعرب عن مناقشة مفهومين مختلفين للحريتين: المدنية والاجتماعية، وهو ما أوضحه بعد أسطر قلائل من أنه مهتم «بمبدأ واحد بالغ البساطة» لا بمبدأين، أضف إلى ذلك أنه حين لجأ إلى استخدام تعبير الحرية المدنية أو الحرية الاجتماعية، لم يكن يستخدم ببساطة المصطلحين مترادفين كي يصور الظواهر ذاتها، وبعبارة أخرى، لا يلوح أنه كان يطرح أن بإمكان المرء استخدام كلمة «اجتماعي» بديلًا مرادفًا من كلمة «مدني». وتوصلتُ إلى تلك الخلاصة حين تمعنت في معنى الفاصلة التي وضعها مل بعد كلمة «مدنية» في عبارة «حرية مدنية، أو اجتماعية». وفي هذا السياق يبدو أن الفاصلة بمقالة **عن الحرية** تفصح عن أن الحرية الاجتماعية - وهي شكل جديد من الحرية - دُمجت فيها الآن الحرية المدنية وأنها قدمت صوغًا جديدًا ومخططًا حديثًا لما يُهتم به؛ وفي الفقرة المقتبسة التي يبدأ بها هذا البند يمكننا أن نرى كيف ذكر مل الأمان - وهو جزء من المفهوم التقليدي للحرية - وتوخاه، حيث إن المدنية في منظوره قد تقدمت صوب مستوى جديد، وافترض أن الحرية الاجتماعية ستحل محلها، وأنها تشاد على دعائم جديدة أكثر إيجابية، هي الشخصية الفاعلة؛ إذ حل الإدراك والشخصية الفاعلة محل الحرية المدنية السلبية بوصفها قاعدة، غير أن الأخيرة لم تُنبذ كلية، لأن تأمين الأشخاص وممتلكاتهم يبقى جزءًا من الحرية

(30) تعيد الجمل الأخيرة في مقالة **عن الحرية** - في سياق مختلف - صياغة أخرى للتعبير عن الوجدان المعرب عنه هنا (*CW*, XVIII, p. 310).

الاجتماعية أو مرتبطًا بها[31]. مع ذلك كان للزحزحة في قاعدة الحرية تداعيات مهمة في فكر مل، فمواقفه التقليدية المتصلة بالحرية المدنية، كالاعتراض على عقوبة الإعدام وتأييد الاقتراع السري، والموافقة على المؤسسات العامة للديمقراطية النيابية في البلدان كلها، أو بالأحرى صور الحكم الأخرى بوصفها جزءًا من الحرية الدستورية، تقلصت أو اختفت نتيجة تخليه عن مبدأ تأمين الأشخاص والممتلكات بوصفه أساسًا للحرية، ويبدو تداعٍ آخر، هو لا مبالاته بالأعباء التي تقع على المجتمع في صورة ازدياد الضرائب لتغطية نفقات التدخل اللاسلطوي، وثمة تداع ثالث، وهو تحمسه لتلمس انتفاع الحرية من الفوضى والعنف، ما يستدعي ربما تقديرًا أقل كراهية لأهمية إدخال قاعدة قانونية مستقرة تحت الظروف كلها[32].

لكن دعنا نبحث بعمق أكثر كيف استعمل مل مفهومه الجديد عن الحرية وطوّره إلى «مبدأ مفرد بالغ البساطة» في مقالته **عن الحرية**. ولعلنا نرى ذلك

---

(31) انظر: Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. ix-x and 82-84,

حيث يقارن بين الرؤية إلى الحرية في المجتمع مع تلك الرؤى المرتبطة «بالليبرالية الكلاسيكية». ولا تستقيم أفكار مل عن الحرية مع أي من الفئتين اللتين ذكرهما سكينر، فالتصنيف الذي وضعه يخرج مل من زمرة الليبراليين حتى وإن عدّ مل نفسه منتميًا إلى الليبرالية مثلما فعل العديد من المحللين التالين له، انظر على سبيل المثال: Michael Levin, «John Stuart Mill: A Liberal Looks at Utopian Socialism in the Years of Revolution 1848-1849,» *Utopian Studies*, vol. 14, no. 2 (2003), p. 68.

فضلًا عن ذلك، فإن الافتراض المحوري لليبرالية الكلاسيكية، في عرف سكينر «هو أن القوة أو التهديد القسري بها هو ما يكوّن الصور الوحيدة من القيود التي تتدخل في الحرية الفردية»، انظر: Skinner, p. 84.

كما رأينا كان رفض مل للحرية المدينية كأساس، أو كافتراض محوري في الليبرالية لحساب الحرية الاجتماعية، يشمل تقبل الشخصية الفاعلة، والفوضى، بل حتى العنف لتطويرها، جنبًا إلى جنب مع التدخل الواسع من الحكومة في الحياة الشخصية، وفضلًا عن ذلك فلا يتواءم مفهوم الحرية الاجتماعية جيدًا مع الفكر السياسي الجديد الأكثر تطورًا أو النوع الجمهوري من الحرية. وتفتقد حرية مل الاجتماعية على المستوى الدولي هذا البعد السياسي بتركيزها على الناس في المجتمع. انظر أيضًا: Frederick Rosen, «J. S. Mill on Socrates, Pericles, and the Fragility of Truth,» *The Journal of Legal History*, vol. 25, no. 2 (August 2004), pp. 190-191.

(32) انظر أيضًا وليامز الذي يطرح نماذج عديدة من دعم مل للعنف السياسي: Geraint Williams, «J. S. Mill and Political Violence,» *Utilitas*, vol. 1, no. 1 (May 1989), pp. 102-111.

أحسن ما نرى في الفصل الأخير منها الذي عنونه مل باسم «التطبيقات»[33]. ويلوح أن الفصل في مجمله يفتقر إلى البناء المنطقي بشأن «قولين مأثورين» أعلنهما في البداية، أو بالأحرى بشأن «المبدأ المفرد بالغ البساطة»[34]. ويقر مل بداية بأن الأوان لم يحن لتطوير تداعيات القولين المأثورين ورسمها كلها. وبدلًا من ذلك اقترح تحليل أمثلة عدة تصورهما.

لماذا احتاج مل إلى تصوير قوليْه؟ لو أنه كان يحاول ببساطة أن يبين كيف أن الأفعال المتصلة بالذات وتلك المتصلة بالآخرين يمكن رسم الحدود للتمييز بينها، وماذا يعني الإضرار بمصالح الغير، لاحتاج إلى أن يحيل القارئ إلى الأدبيات الكثيرة المدبجة عن الحرية فحسب: لو أن شخصًا ما (أ) ضرب شخصًا آخر (ب) على أمّ رأسه بعصا، فإن هذا الفعل - من دون لبس - مضر بالغير أي بـ (ب)، على الرغم من احتمال وجود ظروف أخرى للحدث، وسيُعتبر (أ) مذنبًا بحق المجتمع ويعاقَب لقاء ما فعل. وقد يفيدنا تحليل العوامل الكثيرة والظروف الإضافية التي قد تخفف من الذنب، إلا أن المبدأ واضح، وبوسعنا أن نرى ما يرتبط به من وقائع. على أن مل كان معنيًا بالحرية الاجتماعية وكذلك بالحرية في ظل القانون، ولا سيما بالحرية الاجتماعية التي تحوّر مغزى الحرية، وكان مهمومًا على نحو خاص بدائرة الحرية، ويسعى إلى

---

(33) يشير ريلي قائلًا: «كثير من الأدب المنشور ذي الصلة بتطبيق مبادئ الحرية، غير ذي جدوى، وبعض المحللين معادٍ أو حائر لدرجة أنه يدّعي أن مل قد ضلّ، إذ نبذ «مبدأه المفرد البسيط» في الفصل الخامس من هذا الكتاب، ما أفضى بهم إلى رفض منهجه برمته»، انظر: Riley, p. 146, ونموذجًا على هذا التشوش انظر: Gertrude Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill* (New York: Alfred A. Knopf, 1974), pp. 109-139.

قليل من المحللين - إن وجد منهم أحد - من طرح أن المفتاح إلى فهم الفصل الخاص بالتطبيقات، قد يوجد في كتاب المبادئ.

(34) «تنص القاعدة العامة - في المقام الأول - على أن الفرد لا يكون مسؤولًا أمام المجتمع عن أفعاله ما دامت لا تمس مصالح أي شخص عداه. والمعايير الوحيدة التي يمكن أن يعرب بها المجتمع عن امتعاضه أو استهجانه المبرر لسلوك فرد ما، هي إسداء النصيحة له أو إعطاؤه التعليمات وحضه على اتباعها، أو تحاشيه من الآخرين إن ظنوا ذلك ضروريًا من أجل مصلحتهم. وثانيًا: الفرد عرضة للمساءلة عن أفعاله بقدر تجنيها على مصالح الآخرين، وقد يتعرض لعقاب اجتماعي أو قانوني إذا ارتأى المجتمع في هذا العقاب أو ذاك مطلبًا لحمايته» (*CW*, XVIII, p. 292).

إلقاء الضوء على الدائرة التي تحيط بكل فرد في المجتمع. وحتى على الرغم من اعتنائنا بالفرد ومن مناقشة مل في كتاب **المبادئ** وفي **مقالات عن الحرية**، تبقى حدود هذه الدائرة نوعًا ما مشوشة، بل حتى غير مرئية. وضرب الأمثلة يعني زيادة التوضيح وإلقاء الضوء والخروج من الظلمة إلى النور، وعلى ذلك يتحتم أن تكشف «التطبيقات» التي فحصها مل، ما لا يمكننا رؤيته، أي حدود دائرة الحرية المحيطة بكل فرد التي يرى مل غرس فكرتها في المجتمع، وأنا لن أعلق على هذه الجوانب كلها هنا، وإنما سأنتقي العديد منها لوضعه موضع الاختبار.

الصورة الأولى تتناول الإفساد الذي يحدث لمصالح الآخرين بسبب التنافس. تصور مل أن شخصًا ما قد نجح في سعيه إلى هدف مشروع، وكان المثال الذي ضربه التقدم لامتحان بين متنافسين عدة، أو النجاح في الحصول على وظيفة يتزاحم عليها طالبوها بكثافة؛ فما لا شك فيه أن الباقين سينتابهم شعور بالألم والخسارة لضياع جهدهم وخيبة أملهم في المنافسة. وقد يخلص الدارس لثاني أمثلة مل إلى أن أفعال هذا الموفّق في المنافسة حملت تجنيًا على مصالح الآخرين. فعلى سبيل المثال قد يكون بعض المتنافسين ممن يعاني القلق أو غيره، أو يكابد الألم من المشاركة في نظام الامتحان التنافسي نفسه. ومن هنا يجب على الحكومة - انطلاقًا من مبدأ الحرية - أن تستبعد أو تحرم تطبيق مثل هذه الامتحانات، لكن حتى بعد الإقرار بأن الممارسة العملية قد تفضي إلى إيلام الآخرين أو إيذائهم، لم يصل مل إلى هذه الخلاصة، بل كتب: «بإقرار الجميع، من الأفضل للمصلحة العامة للبشرية أن يسعى الأفراد إثر أهدافهم من دون أن يعوّقهم مثل هذا النوع من العواقب». وأردف في عبارة أخرى «لا يقر المجتمع حقًا ما سواء أكان قانونيًا أم أخلاقيًا للمتنافسين ممن خاب أملهم في أن يحصنهم من معاناة كهذه، ويشعر بوجوب تدخله إلا حين تستخدم أسباب النجاح ضد المصلحة العامة، حين تتيح - من الناحية الاسمية - الاحتيال أو خيانة الأمانة» (*CW*, XVIII, pp. 292-293).

تُرى... على أي أساس توصل مل إلى هذه الخلاصة؟ قد نراها - أول

لوهلة - استدلالًا من قاعدة المنفعة العامة التي تبطل مبدأ الحرية، فالمنافسة تتسبب في إيذاء الآخرين، إلا أن السعادة العظمى في المجتمع قد اطّردت بمثل هذا النظام، ومن ثمّ قد ينظر برؤية متوازنة إلى الاختبارات التنافسية بوصفها باعثًا على تعاظم السعادة في المجتمع أكثر من تقليصها. وربما يكون الأمر كذلك، بيد أن لغة مل لم تركز على الألم أو التعاسة. واستشهد بإقرار الرأي العام، وبالمجتمع الذي لا يقر حقًّا قانونيًّا أو أخلاقيًّا في الحصانة ضد الاختبارات التنافسية.

ألح مل بوضوح على أن مصلحة المجتمع تبدو ذات أسبقية على مصالح الفرد في اختبارات الالتحاق بالوظائف التنافسية والممارسات المرتبطة بها، ولا تستند العلة في ذلك إلى حسابات المصالح فحسب، وإنما إلى استيعاب مفهوم الحرية، معبرًا عنه بدائرة الحرية المحيطة بالفرد. ولفت مل في هذا التطبيق الأول إلى جانب مخفي من هذه الدائرة في غير هذه الظروف. فحتى لو أفضت المنافسة إلى الإضرار بمصالح الآخرين فلا بد من أن تُشجَّع، فهي التي تيسر لأفراد كثيرين أن يشبعوا طموحاتهم ويحققوا أهدافهم[35]. وما هو أكثر أهمية أننا لا نلمس مسألة كف الأذى عن الآخرين فحسب، لكن بالمثل نلمس تفعيلًا لأهمية الشخصية الفاعلة ونوعية الأعراف والممارسات التي تتيح لمثل هذه الشخصية الازدهار وللمجتمع التقدمي أن يرتقي. ومن الأفضل أن ننظر إلى مقولة مل بوصفها كاشفة لبعد مهم في دائرة الحرية التي يجب أن تحيط بالإنسان، بدلًا من أن تنتابنا الحيرة إزاء التساؤل: هل أمكن لمل أن يميز بوضوح بين تداعيات وممارسات الاعتناء بالذات أو مراعاة الغير أم لا؟

كان لنقطة «شرعية المنافسة» أهميتها لدى مل. فعلى مستوى ما كانت تمتّ بصلة لإصلاح الفساد الذي ينخر في الدواوين العمومية وسواها من المؤسسات، وعلى مستوى آخر كانت مسألة محورية في الفكر الاشتراكي

---

(35) انظر جاكبسون الذي يطرح مقولة مختلفة تتحدى الرؤية التقليدية بأن مبدأ الضرر هو الدعامة في معتقد الحرية: Daniel Jacobson, «Mill on Liberty, Speech, and the Free Society,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, no. 3 (Summer 2000), pp. 276-309.

حيث يعني التنافس في نظام العمل بالقطعة عطاءً أكثر لأولئك الأوفر جهدًا وسرعة. وآثر معظم الاشتراكيين مجازاة الجميع على قدم المساواة، أو نحوا منحى قريبًا من ذلك، على أن مل حبذ المنافسة (مع تفاوت في العطاء) بوصفها تطبيقًا للحرية الاجتماعية المقامة على أساس من الشخصية الفاعلة[36].

كان مثال مل الثاني متصلًا بالتجارة التي كان يتقبلها بوصفها «نشاطًا اجتماعيًا» يؤثر في مصالح الآخرين، ويأتي في «إطار سلطة المجتمع القضائية» (*CW*, XVIII, p. 293). ففي فترة ما مالت الحكومة إلى ضبط الأسعار وتنظيم عمليات التصنيع، وفي ما بعد فُضلت التجارة الحرة على أساس أفضلية الأجود والأرخص في المنتوجات المتداولة تجاريًا. إلا أن المجتمع من ناحية المبدأ - في عرف مل - يجب أن يضبط جوانب التجارة كلها، ويلجأ إلى التدخل الحكومي كلما اقتضت الضرورة ذلك، وبلا ريب، فإن بعض مشكلات حرية التجارة يتعين أن يخضع لقواعد تنظمه، مثل منع التحايل من طريق الغش، وتوفير الأمان في الحِرف الخطرة، والاحتياطات الصحية وغير ذلك، على الرغم من أن مل كان على علم بأن هناك مسائلَ تمس الحرية حتى في هذا المجال، حيث يفضل دائمًا ترك الناس يدبرون شؤونهم بذواتهم من دون إخضاعهم للرقابة والضبط؛ ثم ضرب مل عندئذٍ ثلاثة أمثلة بشأن حرية ابتياع السلع الضارّة واستهلاكها مثل الكحوليات والمواد المخدرة والمواد السامة، وهي التي كانت في بعض المناطق محظورة، وكان مل يرى أن ذلك يضع نقطة تعارض الحرية الفردية في مواجهة المشكلات العامة لحرية التجارة.

يسهل علينا وضع مناقشة مل لهذه النقطة محل تساؤل، فمن البدهي أن نتساءل عن السبب في أن تُطبق مسألة الحرية على المشتري فحسب وليس على المنتج أو البائع. قد يرى العامل لنفسه الحرية في العمل بوظيفة خطرة من

---

(36) انظر: Hollander, vol. 2, pp. 775-776,
ففيه تقدير لأهمية المنافسة في فكر مل، ويلوح أن ريس اعتقد أن قضية المنافسة يدعمها كل من يرتبط بها في الحياة العملية. وفي حين أن مل كان يشجع ممارستها، فلم تكن نظريات التوزيع في الفكر الاشتراكي تحبذها على نطاق العمومية، حيث كانت الأفضلية الأكبر للمساواة، انظر: Rees, p. 153.

دون أن يتبع الإجراءات الصحية اللازمة أو يستعمل أدوات الأمان الضرورية، تحت ضغط الحاجة إلى إطعام أسرته وتعليمها. وهذه الرغبة في الحرية تدخل في إطار الحرية المهنية والتجارة الحرة. ولسوء الحظ لم يتمهل مل لدى هذا السؤال، وإنما سارع إلى إدخال النقطة المتعلقة بالمدى الذي يتصرف به المجتمع والحكومة لمنع الجريمة في المستقبل. فقد تتطلب الحرية - على سبيل المثال - أن يكون الشخص الراشد حرًّا في ابتياع المشروبات المسكرة وتعاطيها، بشرط قدرة المجتمع والحكومة على اتخاذ الإجراءات لمنع تجاوزات المخمورين أو معاقبة أولئك المدمنين الذين أدى إدمانهم إلى إخفاقهم في إعالة أسرهم.

أقر مل بأن إجراءات المنع هذه، تمثل تقييدًا واضحًا للقول الشائع «إن سوء السلوك في ما يخص الشخص نفسه فحسب لا يخول للغير التدخل لمنعه أو معاقبته» (*CW*, XVIII, p. 295). وبعبارة أخرى، يعترف مل هنا بأنه عندما تخضع الحرية لأي رقابة، وهي المستمدة ببساطة من مفهوم السلوك المراعي للذات فإنها تضمحل وتأخذ في التقلص، لأن بضعة أفعال من السلوك الذي يُعنى بالذات، تتحول إلى تمحور تام حول الذات، كما أن التعليمات الاجتماعية والحكومية قد تكون ضرورية لمنع الجريمة وغيرها من أفعال مضرة بالمجتمع. وبالنسبة إلى الأولى رأى مل أن حرية الأفراد تتفعل فحسب بالوسائل المختصة بذواتهم التي إذا ما مورست في العلن قد تُحظر باعتبارها منافية للياقة.

مضى مل في ضرب أمثلة أخرى على تقلص الحرية المتزايد إذا نُظر لها من منظور السلوك المراعي للذات الذي يصل - في مثاله - لذروته عندما يحرم الفرد من حريته «في هذه البلاد ومعظم البلدان المتحضرة الأخرى» في أن يبيع نفسه أو يُسمح له أن يباع كقِنّ (*CW*, XVIII, p. 299). وبكل تأكيد قد يرى المرء هذا عملًا خاصًّا بالذات ينبغي أن يخرج عن إطار الحظر أو التنظيم، إلا أن مل اختتم تحليله لهذا المثال بقوله: «لا يمكن أن يتطلب مبدأ الحرية أن يكون الشخص حرًّا.. في ألا يكون حرًّا: فليس من الحرية أن يُسمح لك بأن تنبذ حريتك» (*CW*, XVIII, p. 300). فإذا محّصنا هذا المثال المتناقض من منظور

السلوك الخاص بالذات، فهناك عبارة متناقضة تتمثل في إهدار الحرية، من أجل الحرية، وكذلك ما من شيء صريح في هذا المثال بشأن إضراره بالآخرين، بيد أن لدائرة الحرية لدى مل أساسًا مختلفًا وأكثر أهمية، هو الشخصية الفاعلة، ويستوجب توسيع دائرة الحرية الممارسة الدائبة للشخصية الفاعلة، وهو ما لا يأتي عادة في حالة السُّخرة، وإكراه الذات أو إجبار الغير عليها. ويتعين أن يؤدي انتشار الشخصية الفاعلة إلى اتساع الدائرة، وهو أمر يعود بالنفع على الفرد والمجتمع. وإذا استندت دائرة الحرية إلى السلوك المختص بالذات فحسب فإنها ستتضاءل على نحو مستمر في إطار التعليمات والمحظورات في المجتمعات المتحضرة الحديثة. أما إذا اعتمدت تلك الدائرة على الشخصية الفاعلة، فبمقدور المرء أن يستخدم ما سماه مل «مبادئ التدخل اللاسلطوي لزيادة حرية الفرد داخل إطار التعليمات».

يغدو محيط دائرة الحرية أكثر وضوحًا للعيان عند تصورها معتمدة على الشخصية الفاعلة. ولنأخذ التعليم كمثال، حيث يرى مل - وقبل كل شيء - إمكان، بل ضرورة تهذيب الشخصية الفاعلة[37]، وبدأ «ببدهية تحمل داخلها برهانها» وهي أن الدولة ينبغي أن تلتزم بالتعليم وأن تُجبِر عليه - حتى مستوى معين - كل إنسان ولد مواطنًا فيها (*CW*, XVIII, p. 301). وعلى الرغم من صيغة الإجبار التي ساق فيها مل مبدأه، كان يدرك جيدًا حقيقة أن «البداهية التي تحمل برهانها داخلها» ليس لها قوة القانون في بريطانيا، ومن ثم فإن الأب أو ولي الأمر في حل من أن يغفل مثل هذا المبدأ. وبدلًا من ترك الحرية للأب في تعليم ذريته أو عدم تعليمها اقترح مل إلزامًا من الدولة له بذلك. وبدلًا من الاضمحلال الحاد في الحرية بشأن التعليم، اقترح مل استعادة الحرية لتجنب تقديم الدولة للتعليم فعليًا بطلبها من الأب أن يتولى هو ترتيبه. وبذلك سعى مل إلى تحاشي ما سماه «التسلط الدكتاتوري على العقل»، وبالمثل ما أطلق عليه «الجريمة الأخلاقية في حق الطفل والمجتمع عند الإخفاق في تعليمه جيدًا» (*CW*, XVIII, p. 302). ولا تعنينا كثيرًا هنا التفصيلات التي وضعها مل

(37) انظر: Oskar Kurer, *John Stuart Mill: The Politics of Progress*, Political Theory and Political Philosophy (New York; London: Garland Publishing, 1991), pp. 160-170.

لتنظيم الامتحانات ومنح الشهادات العامة من الدولة الرامية إلى التأكد من جودة التعليم ونظامه ووصوله إلى المستوى المأمول، إلا أن كل ذلك جزء من تهذيب الشخصية الفاعلة وتوسيع دائرة الحرية، فدائرة حريتي تتسع عندما تنضج شخصيتي وأدواتها من خلال تعلمي كيف أتصرف في المجتمع الحديث. والنشاطات الخاصة بالذات في دنيا الوالد التي ربما ترتكز على اهتمامه باستغلال عمل ابنه لتحقيق غاياته هو، أكثر من اهتمامه بمستقبل ابنه، تتضاءل وتنبذ في خاتمة المطاف بوصفها عقبة في سبيل الحرية.

7. الخلاصة

كيف وفق مل بين نوعي الحرية، المدنية والاجتماعية، حينما تتجابهان، كما حدث بوضوح في الفصل المخصص «للتطبيقات» في عمله عن **الحرية**؟ من جهة، قد يمارس الفرد حريته من طريق الموافقة على استعباد الآخرين بغرض الحفاظ على الحياة وبعض جوانب الحرية. ومن جهة أخرى قد يُنظر إلى هذا السلوك بوصفها انتهاكًا للحرية من شأنه أن يدمر مبدأ غرس المبادئ الحميدة عن الفردية، والتحسن المرتقب في الشخصية الفاعلة[38]، واستغلال الفرصة المتاحة والمتمثلة في مجتمع تقدمي حديث. والحرية المبنية على أساس قانون الملكية والتعاقد - الذي يعبّر عن الحرية المدنية - يبدو مختلفًا عن ذلك المتضمن في مجتمع مؤسس على اتساع دائرة الحرية. وفي ضوء ذلك ومن منظور دائرة الحرية، تبدو المفاهيم التقليدية للحرية المدنية مرغوبة بحق.

يفسر ريس[39] مثال الشخص الذي يخفق في اختبار تنافسي، بأن آلامه قد تنتفي إذا ما قيست بما يرجحها من منافع في مناح أخرى. وفي حين نجد بعض المغزى في هذا التفسير يبطل اهتمام مل بأن الاعتبارات الاجتماعية داخل إطار مبدأ الحرية، ترجح الألم الذي يكابده شخص انتهكت حريته في امتحان تنافسي، ويتحقق هذا بفضل التركيز على تهذيب الشخصية الفاعلة داخل إطار

(38) Ball, p. 51.

(39) Rees, p. 166.

دائرة الحرية التي هي جزء من الحرية الاجتماعية[40]. ولا يبدو أن ريس يقدّر أن (أ) الإخفاق في اختبار تنافسي يتضمن الإضرار بمصالح الشخص وانتهاكًا للحرية، (ب) ينتفي ذلك بسبب عنصر أهم بكثير في مبدأ الحرية.

---

(40) لا يعني هذا تأكيد أهمية الحرية الاجتماعية لدى مل، أي إقرار بأن مقالة عن الحرية الاجتماعية، قد كتبها مل نفسه. انظر: John Stuart Mill, *On Social Freedom*, With an Introduction by Dorothy Fosdick (New York: Columbia University Press, 1941) فحص ريس نص المقالة تفصيليًا من جوانب السيرة والنص المتعددة، وخلص إلى أن مل ليس كاتبها، انظر: Rees, pp. 175-185, 201-203,

يتطرق محررو مراسلات مل اللاحقة (*CW*, XV, p. 792n.) وكذلك: Rees, p. 203,

إلى أن كاتبها قد يكون أ. ر. إدغار الذي كان قد أرسل مقالة إلى مل في أوائل ستينيات القرن التاسع عشر ناصحًا إياه بشأن ملكاته التي تؤهله لامتهان الفلسفة. وطُرحت هذه القضية على بساط البحث لكن من دون التوصل إلى إجابة شافية: كيف ولماذا بقيت المقالة ضمن أوراق مل حتى نشرت في عام 1907 ثم أعيد نشرها في عام 1941 باعتبارها عملًا لمل. قد يُفترض - مبدئيًا - أن مل احتفظ بها وربما كان سيشير إليها لو كان في نيته أن يمضي في الكتابة عن موضوع الحرية الاجتماعية، فتفسيره للحرية الاجتماعية في كتاب المبادئ ومقالة عن الحرية يومئ إلى تفكيره في مثل ذلك. وإني مدين بالشكر لبيتر نيكلسون الذي لفتني إلى ذلك المجلد.

الفصل الثامن

الرحلة إلى الاشتراكية
من الحرية والديمقراطية التمثيلية إلى التعاونية

أتحول الآن لأتابع في الفصول التالية كيف استعمل مل نقاط انطلاقه من الشخصية الفاعلة والحرية الاجتماعية، كي يصوغ رسالة استهدفت تحقيق صورة من صور الاشتراكية. ومن الأهمية أن نقدر أن جزءًا يُعتدّ به من مناقشات مل قد تطور في كتابه **المبادئ** وتضمنته أفكاره الاقتصادية فيه. ولم يقلل هذا التحول من التركيز على الفكر الاقتصادي من نظرية مل أو يحدّها، وإنما على النقيض من ذلك، يبدو أنه عمقها، إذ اشتملت هذه الأفكار الاقتصادية أيضًا على انعكاسات ذات شأن على المجتمع والسياسة[1]. وربط مل - عن وعي - فكره بالأعراف الرئيسة في الاقتصاد السياسي الفلسفي، انطلاقًا من ديفيد هيوم وآدم سميث. وكما رأينا في حواره مع كونت، رأى مل في هذا التراث مادة كافية لتشكل الأساس لعمله التالي في مجال العلم الاجتماعي، وأمكنه من يطور في الوقت ذاته مفهومًا للحرية نهض بوصفه قاعدة لمؤلّفه **عن الحرية** نفسه، ونظرية في التنظيمين الصناعي والسياسي بلغت ذروتها في الاشتراكية. ولا تعني قدرة مل على ذلك أن تجعل منه أيديولوجيًا اشتراكيًا بدلًا من كونه

---

(1) من أجل دراسة متميزة عن الصلة بين اقتصاديات القرن الثامن عشر والنظرية السياسية بوصفها وسيلة للتعرف إلى ظروف «رحلة» مل إلى الاشتراكية، انظر: Istvan Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.; London: Belknap Press of Harvard University Press, 2005).

أيديولوجيًا ليبراليًا، وإنما تعني هذه القدرة مهاراته الفلسفية والبلاغية في التوفيق بين الموقفين على مستوى مختلف.

قبل أن نتحول إلى رحلة مل إلى الاشتراكية، سأفحص بإيجاز رحلة أخرى لعله قام بها أيضًا - وقام بها راديكاليون عديدون - من الحرية ضمانًا للأمان إلى الديمقراطية التمثيلية. بدأ مل هذه الرحلة بما أورثه إياه الراديكاليون ممن يشايعون بنثام، إلا أنها توقفت بفعل كتاب ألكسيس دو توكفيل الديمقراطية في أميركا، حيث اكتشف عددًا من المشكلات في الديمقراطية الحديثة شاطره فيها الفيلسوف الفرنسي. وبدلًا من رحلة تبلغ أوجها عند الديمقراطية التمثيلية اختار مل رحلة أخرى عبر مذهب التعاونية بلغت قمتها في صورة من الاشتراكية، وبعبارة أكثر بساطة، لم تفلح الديمقراطية التمثيلية بسبب نقائصها في تجسيد رؤية مل لحياة سياسية مُثلى مأمولة. وكي نستوعب كيف شرع مل في هذا الاتجاه، ثمة ضرورة في أن نبدأ بمقابلته مع توكفيل، تلك التي قادته إلى طريق مسدودة، حيث كان أكثر اهتمامًا بكبح جماح مساوئ الديمقراطية من اهتمامه بما تبعثه من آمال.

1. تراث توكفيل

ناقش كثير من المعلقين - إما باستفاضة وإما على نحو عابر - ما يدين به مل من فضل إلى توكفيل. فيكتب كاهان (Kahan) - على سبيل المثال - «إن رؤية مل إلى المجتمع الحديث تأثرت بشدة بتوكفيل، وعمله الكلاسيكي عن الحرية هو بدرجة كبيرة استغراق تأملي في أفكار من مؤلِّف توكفيل الديمقراطية في أميركا»[2]. ويلاحظ بروغان أن مرض توكفيل المتفاقم أعاقه عن قراءة نسخة مقالات عن الحرية التي أرسلها إليه مل، ولو أنه قرأها، لتجلى له تأثيره الدامغ مطبوعًا بعمق في كل صفحة تقريبًا من عمل مل[3]. على أي حال هناك

---

(2) Alan S. Kahan, *Alexis de Tocqueville*, Major Conservative and Libertarian Thinkers; 7 (New York; London: Continuum, 2010), p. 116.

(3) Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville: A Biography* (London: Profile Books, 2006), p. 627, and Oliver Zunz, «Tocqueville and the Americans, *Democracy in America* as Read in Nineteenth- =

إشارتان موجزتان فحسب إلى توكفيل في **مقالات عن الحرية** .CW, XVIII, pp) 219 and 274). يستلهم مل في الإشارة الأولى عبارة «طغيان الأغلبية»... شرًّا ينبغي للمجتمع الاحتراز منه، ثم مضى بعد ذلك ليفرق بين طغيان الأغلبية الذي تفرضه المؤسسات الجماهيرية، وذلك الذي يفرضه المجتمع ذاته من خلال الرأي والشعور. وأشار مل إلى أن هذه الصورة الأخيرة من طغيان الأغلبية أكثر ضراوة وإغواءً من الطغيان السياسي بكثير، حيث تستعبد الروح ذاتها (CW, XVIII, p. 220).

الإشارة الثانية من مل إلى توكفيل تشبه الأولى، على الرغم من عدم الإيماء صراحة إلى كتاب **الديمقراطية في أميركا**، حيث استشهد بتوكفيل في ملاحظته أن الفرنسيين كلهم في خمسينيات القرن التاسع عشر - وعلى النقيض من الحال في العقود السابقة - ميالون وعلى نحو متزايد، إلى التشابه بعضهم مع بعض. واعتقد مل أن الأمر نفسه ينطبق على الإنكليز، ودليلًا على ذلك تحول إلى تأكيد فون هومبولت[4] الحرية الفردية وإلى «تنوع المواقف» .CW) XVIII, pp. 261 and 274). تبيّن هاتان الإشارتان إلى توكفيل في **مقالات عن الحرية** وحدهما أن تلك المقالات لم يقصد بها بالضرورة أن تكون استغراقًا تأمليًا في كتاب **الديمقراطية في أميركا**، وأن تأثير توكفيل لم يكن منطبعًا بعمق في صفحات **مقالات عن الحرية** كلها تقريبًا.

لاحظ عدد من الدارسين علاقة أكثر تراكبًا بين توكفيل ومل، ففي كتابه المبكر عن مل، وتوكفيل، وبوركهارت، يطرح كاهان[5] وجهة نظر أكثر تحفظًا

Century America,» in: Cheryl B. Welch, ed., *The Cambridge Companion to Tocqueville* (Cambridge; = New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 373-374.

(4) ألكساندر فون هومبولت (Alexander Von Hombolt) (1769-1859): رحالة وعالم طبيعي وفيلسوف ألماني - اشتهرت رحلته الاستشكافية إلى كوبا وأميركا الوسطى والجنوبية (1799-1804) بدقة المعلومات والملاحظات وبأنها بدأت عصر الارتياد العلمي، سعى في مؤلفه العظيم كوزموس الذي يضم خمسة أجزاء إلى تقرير حقائق معروفة عن الكون في مفهوم متناسق مع الطبيعة - من الرواد الأوائل لعلمي الإكولوجيا والجغرافيا الحيوية. قال عنه تشارلز داروين: «أعظم عالم رحالة على وجه الأرض» [المترجم].

(5) Alan S. Kahan, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob* =

عن تأثير توكفيل في مل، فيعقد مناظرة بين طرف فيه مولر وماير وليرنر من جهة، وطرف آخر يضم بابي وليفلي ومل نفسه. والإشارة هنا إلى سيرة مل الذاتية (CW, I, pp. 199-201)، حيث لاحظ - في إطار مناقشة عن تطور أفكاره السياسية - أن التحولات في أسلوب تفكيره اكتملت قبل مقابلته توكفيل (CW, I, p. 199)، حيث كتب مل: «يتعين أن تتوطد توجهاتي الجديدة في بعض جوانبها، وتلزم حد الاعتدال في جوانب أخرى. بيد أن التبدلات الوحيدة الخطرة في الرأي التي لم تكن قد أتت بعد في ما يخص السياسة كانت تكمن - من ناحية - في تقريب أعظم بشأن أسمى تطلعات الإنسانية إلى الاشتراكية المأمولة، ومن ناحية أخرى، في نقلة في فكري السياسي من الديمقراطية المحضة - كما يفهمها عموم مشايعيها - إلى صورة معدلة منها وكما حشدتها في مؤلَّفي **تأملات في الحكم النيابي**» (CW, I, p. 199).

ليست هذه الفقرة وما تلاها واضحة تمامًا، غير أن المرء قد يظفر ببعض الاستيضاح إذا لاحظ أن «الديمقراطية المحضة» تومئ إلى ديمقراطية بنثام النيابية. ويبدو مل بوصفه مصدِّقًا المقولة التي دأبتُ على تقديمها، وهي أن تنامي أفكاره السياسية بشأن الحرية الاجتماعية والتعاونية والاشتراكية - وهي موضوعات ذلك الجزء من الكتاب، تنتمي قليلًا إلى توكفيل، وتطورت قبل ذلك في مسيرته الفكرية، ربما في ما يخص كونت[6]. على أي حال، وفيما كان مل يطور أفكاره عن الديمقراطية، كان أكثر إحساسًا بدَين في عنقه لتوكفيل، وتجسد هذا في كتاب **التأملات** وفي عمله عن المركزية. وتعلم مل من توكفيل «مزايا الديمقراطية»، و«المخاطر المحددة التي تحاصر الديمقراطية متمثلة في حكم الأكثرية العددية» (CW, I, pp. 199 and 201). وتناول الموضوع الأخير بصفة خاصة في كتاب **التأملات**، ما أدى بروبنز إلى أن يعتبر أن **التأملات** كان حجة لتوفير حماية كافية من مضار الديمقراطية،

= *Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 6.

(6) H. O. Pappé, «Mill and Tocqueville,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 25, no. 2 (April-June 1964), p. 231.

بقدر كونه عبارات تؤدي إلى تحققها[7]. فإذا تمعنا في ما قاله مل - على الرغم من أنه كان متحفظًا إلى حد بعيد وغير صريح تمامًا - سيظهر تأثير توكفيل كما لاحظنا لتونا - محصورًا في طريق مسدودة، حيث أكثر مل من الكتابة عن كبح جماح أضرار الديمقراطية، وقلل من الكتابة عن طبيعة الحرية والديمقراطية ومستقبلهما. وبطبيعة الحال تبقى هذه الملاحظة لتقوّم ما عناه توكفيل بمفهوم «طغيان الأغلبية» في أفكار مل السياسية. ولعلنا في الوقت ذاته نتفق مرحليًا مع كاهان الذي كتب في كتابه الأول أن توكفيل لم يغير أفكار مل ذلك التغيير الحاد، حيث يقول: «أدى دوره في تعجيل خطوات مل نحو تطوير فكره المستقل»[8]. وربما أضاف المرء أن هذا التطور الذي وقع ذو صلة بأعمال كونت أكبر من صلته بأعمال توكفيل.

أورد بابي ملاحظات عديدة لها أهميتها بشأن قضية تأثير توكفيل في مل، فهو يلاحظ بادئ ذي بدء أن بين لم ينسب أي أهمية مادية إلى التأثير الذي أحدثه ألكسيس دو توكفيل في مل[9]. ومثلما رأينا في مواضع أخرى، كانت ملاحظات بين عادة متبصرة ودقيقة، بحكم صلته الوثيقة بمل. وثانيًا، يلفت بابي إلى تطور ملموس في أفكار مل. فبين عامي 1835 و1840 عندما كان مل يكتب عن كتاب توكفيل **الديمقراطية في أميركا**، كان الأخير يتبوأ مكانة مهمة في مدرسة فكرية قائمة بالفعل[10]. ومن ثم فلم تكن أعمال توكفيل مما يُستشهد بها أو يُقتبس منها فحسب، وإنما كان معروفًا بوصفه كاتبًا مرموقًا ذي تقاليد فكرية متميزة شاطره فيها مل. مع هذا فإذا ما أمعنا النظر في عملي مل العظيمين **المنطق** و**المبادئ** اللذين دبجهما في أربعينيات القرن التاسع عشر، حيث أشار إلى مفكرين كُثر، لم يرد ذكرٌ البتة لتوكفيل على امتداد ألفي صفحة. فضلًا عن ذلك، قد نضيف أن اسمه لم يذكر في المراسلات المسهبة بين كونت

---

(7) Lionel Robbins, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy* (London: Macmillan, 1952), p. 203.

(8) Kahan, *Aristocratic Liberalism*, p. 6.

(9) Pappé, p. 217.

(10) المصدر نفسه، ص 219.

ومل بوصفه مفكرًا أو مصدرًا لأفكار مل، إلا أن بابي يوضح كذلك أن اسم توكفيل - اللهمّ إلا في استثناءات طفيفة - لا يظهر على مدى عقدين من الزمن بعد مراجعة مل الثانية لكتاب **الديمقراطية في أميركا** في عام 1840، على الرغم من التقريظ العالي الذي حظيت به المراجعتان.

بابي أيضًا ذو بصيرة نافذة في لفته الأنظار نحو ميل مل إلى «معاقبة هؤلاء الذين خذلوه، بالصمت عنهم أو بإدارة ظهره لهم»[11]. ولاحظت في بحثي، عددًا من الأمثلة التي قد تساعد في تجسيد هذا الميل[12]. كان صمت مل بشأن توكفيل يعبّر عن معتقده الذي أعرب عنه في رسالته المؤرخة في التاسع من آب/أغسطس 1842، بأن توكفيل قد تقبل وطنية عنصرية فاسدة سادت بين الشعب الفرنسي، تنطوي على العنف وتنبذ دور فرنسا السلمي والحضاري في العالم[13]. ولم يستطع مل تقبل هذا التحرك الفرنسي ولا تقبل اتباع إنكلترا لتحرك مشابه. وعلى الرغم من أن مل بدأ في التنويه بتوكفيل مرة أخرى في أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر، فإن شعوره بالامتنان حينذاك لم يتبلور أو يتطور بوضوح. وإلى جانب تطور أفكار مل في خلال تلك الفترة، تطورت بالمثل أفكار توكفيل ذاته بين نشر مجلديه **الديمقراطية في أميركا**، فضلًا عن تبدل وجهة نظر توكفيل بالنسبة إلى مسألة القومية الفرنسية وغيرها من القضايا[14].

---

(11) المصدر نفسه، ص 221.

(12) انظر مثلًا: Frederick Rosen, «Parallel Lives in Logic: The Benthams and the Mills,» in: Georgios Varouxakis and Paul Kelly, eds., *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, Routledge Innovations in Political Theory (London; New York: Routledge, 2010), pp. 67-83.

(13) Pappé, pp. 223-224.

انظر أيضًا: Georgious Varouxakis, *Victorian Political Thought on France and the French* (Basingstoke; New York: Palgrave, 2002), pp. 141-146, and Brogan, pp. 387-388.

(14) للفروق في نظرة توكيفيل إلى «دكتاتورية الأغلبية» في مجلديه الديمقراطية في أميركا، انظر: Seymour Drescher, «Tocqueville's Comparative Perspectives,» pp. 34-35, and Melvin Richter, «Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies,» p. 269, in: Cheryl B. Welch, ed., *The Cambridge Companion to Tocqueville* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006).

لمقارنة أكثر استفاضة بين المفكرين، انظر: Joseph Hamburger, «Mill and Tocqueville on Liberty,» in: John M. Robson and Michael Laine, eds., *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference* (Toronto; Buffalo, NY: University of Toronto Press, 1976), pp. 111-125.

لنتحول الآن إلى تحليل نقاط أخرى بشأن توكفيل علق عليها مل في مؤلفه؛ إذ اتّكأ نقد مل للديمقراطية في جزء منه على ردة فعله إزاء وصف توكفيل للديمقراطية الأميركية في عامي 1835 و1840 (CW, XVIII, pp. 47-90 and 153-204). ويلوح أن حتمية الانتشار السريع للديمقراطية في الأقطار الأوروبية كانت فكرة تلقفها من توكفيل، فلا محيص عن الدستور خيارًا، كالاختيار ما بين الأرستقراطية والديمقراطية، لكن لا بد مع ذلك، وداخل إطار الديمقراطية، من الاختيار ما بين المجتمع الحر والدكتاتورية (CW, XVIII, pp. 56-57, See also: CW, XVIII, p. 158)[15]. زد على ذلك أنه في حين تقبل مل وتوكفيل ومن سبقهما ممن كتب في هذا الموضوع، فكرة الأمان في الديمقراطية الرشيدة، وكيف أنه يتمثل في سلطة الشعب لا في الحكم لكن في إقصاء حكامه (CW, XVIII, pp. 15-46 and 71)، لم يكن هذا كافيًا في عرف مل وتوكفيل لمنع الديمقراطية من التغول والطغيان، وألح توكفيل على الأخطار الداهمة التي تنجم عن نوع من الطغيان، نوع يمارس ضد الآراء. ووفقًا لكلمات مل:

«إن مخاوف السيد دو توكفيل على كل حال ليست على الأمان ولا مصالح الأفراد الدنيوية المعتادة بقدر ما هي مخاوف على الكرامة الخلقية وتقدمية بني البشر. فهو طغيان يقع ضد الآراء أكثر من وقوعه ضد الأفراد الذين يُتَوجَّس منهم. إذ يفزع أكثر ما يفزع من الشخصية المتفردة، فاستقلال الأفكار والوجدان ينبغي أن يذعن لقيود الرأي العام المستبد» (CW, XVIII, p. 81, and XIII, p. 175).

امتد اهتمام مل بهذه المشكلة طوال حياته، على أن ما اقترحه من حلول لها اتخذ أشكالًا شتى باختلاف الوقت، فمن فكرة النخبة المثقفة والصفوة المتميزة في مجابهة الجهل والابتذال، إلى غرس قيم الشخصية بما في ذلك

---

(15) انظر أيضًا: Pierre Manent, «Tocqueville, Political Philosopher,» in: Welch, ed., p. 111, «لدى توكيفيل في الواقع يمكن أن تناظر ذات «القاعدة» - «الديمقراطية» الاجتماعية النظامين السياسيين المتناقضين: الديمقراطي بالمعنى المعتاد للكلمة، والاستبدادي - وإن اشتملت على نوع محدّث من الاستبداد».

الشخصية القومية في المجتمع عمومًا. ومثلما مرّ بنا، قلل مل نوعًا ما من أهمية مركزية الأمان في أفكار بنثام كأساس للحرية.

بمثل أهمية هذه المعتقدات التي تتجسم في كتابات مل الناضجة، كان مهمًّا اعتراف مل بأهمية دراسة توكفيل للديمقراطية الأميركية بوصفها مساهمة في المنهج، فهو لم يكتفِ بالإشارة إلى «طغيان الأغلبية»، لكنه بيّن كيف تتسنى دراسة هذه الظاهرة، فكتب:

«إن أهمية تأملات السيد توكفيل لا يمكن تثمينها من خلال الآراء التي اتبعها، سواء أكانت هذه الآراء مصيبة أم مخطئة. فأسلوب توصله للخلاصات يفوق في أهميته قيمة تلكم الخلاصات ذاتها. طبق في تناوله أعظم التساؤلات في مجالي فن الحكم وعلمه، تلك القواعد والمناهج الفلسفية التي يدين لها الجنس البشري بكل تقدم تحققَ في الأزمنة الحديثة في فروع دراسة الطبيعة الأخرى. ولا أخاطر كثيرًا إذا أكدت أن هذين المجلدين يحويان أول تساؤل تحليلي عن التأثيرات العميقة للديمقراطية» (*CW*, XVIII, p. 156).

كان مل يرى في منهج توكفيل، منهج فيلسوف يستعمل الاستقراء كي يدرس المجتمع الديمقراطي، والاستدلال ليبسط مظلة معارفنا بهذا الاستقراء لتشمل البشر في المجتمعات الأخرى. وصور منهج توكفيل مزيجًا من مدخلي بيكون ونيوتن (*CW*, XVIII, p. 157). علاوة على ذلك شجع موقف توكفيل مل على استكشاف الديمقراطية باعتبارها كيانًا سياسيًّا مجردًا، بل عاملًا ذا أهمية في تطور الاقتصاد والمجتمع، بما في ذلك الشخصية القومية. ولا يعني هذا أن مل قد استقى أفكاره الاقتصادية من توكفيل، وإنما يعني أنه رأى الديمقراطية منضوية بوصفها جزءًا من نسيج الاقتصاد والمجتمع نتيجةً لتحويره منهج توكفيل[16].

يبدو أن ما ورثه مل من توكفيل لم يمنعه من تعقب خطوات الراديكاليين

(16) انظر: Cheryl B. Welch, *De Tocqueville*, Founders of Modern Political and Social Thought (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 68.

ممن يشايعون الديمقراطية النيابية. كان معارضًا لدكتاتورية الأغلبية وللأسباب نفسها التي من أجلها عارضها توكفيل.

سأحلل نقد مل الديمقراطية في البند التالي، بيد أن مل استهدف أغراضًا أخرى، متبعًا نقده المجتمعات الصناعية الحديثة لطبيعتها غير المرضية، وهو يدين بهذا الجانب من أفكاره قليلًا لتوكفيل، ويميل هذا الجانب إلى تأكيد مقولتي إن رحلة مل إلى الاشتراكية تدين هي الأخرى قليلًا لأفكار توكفيل[17].

2. الحرية والديمقراطية النيابية

أُسست فكرة الديمقراطية النيابية التي ربما ورثها مل من الراديكاليين من أتباع بنثام على قاعدة من الحرية، فالمجتمع مكون من أفراد (أو أسر) متعددة، ينعمون جميعًا بتأمين شخوصهم وممتلكاتهم بما يكفله النظام القانوني والحكومة. ومنح هذا الأمان أفراد المجتمع حرية مصونة من تدخل الأفراد الآخرين. مع ذلك فقد يعنّ للحكومة أن تستخدم سلطتها، ليس لإرساء الأمن المحلي وحماية المجتمع من الغزو الخارجي فحسب، بل أيضًا لقمع الشعب الذي يُفترض أنها تؤمنه. ويتيح النظام النيابي أو الديمقراطية التمثيلية للأفراد أن يعززوا أمانهم ويصونوا مصالحهم من خلال الانتخابات وإقصاء الحكام من مناصبهم، ومن شأن ذلك أن يتحقق من خلال ممارسات كحق التصويت على نطاق واسع والاقتراع السري والتوزيع المتوازن لجمهور الناخبين على كل الدوائر، وحرية التعبير وعقد الاجتماعات.

اعتقد مل أن مثل هذه الديمقراطية النيابية لن تعزز بالضرورة من الشعور بالأمان، فالسلطة الموكولة للأغلبية من شأنها أن تمكنها من سحق الأقليات. وفكرة أن الحكومة الشعبية هي ببساطة سلطة الأمة على نفسها، وبالتالي لن تكون قامعة، تجاهلت الحقيقة الحيوية بشأن ميل الأغلبية لسحق الأقليات. ومثلما كتب مل في المبادئ:

---

(17) Kahan, *Alexis de Tocqueville*, pp. 103-105, and Jack Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville* (Oxford: Clarendon Press, 1962), pp. 100-101, 220-221.

«على أن التجربة تثبت أن من استُودعت لديهم السلطة هم مجرد مندوبين عن الجماهير، أي عن الأغلبية، وأنهم على استعداد أن يحوزوا سلطة استبدادية كأي أعضاء في حكومة أقلية حينما يظنون أن بإمكانهم التعويل على الدعم الشعبي، وأن يتطاولوا من دون وجه حق على الحريات الخاصة. والجماهير مجتمعة جدّ مستعدة أن تملي، ليس وجهة نظرها الضيقة عادة التي تحددها مصالحها فحسب، بل أيضًا آراءها المجردة، وحتى أهواءها كقوانين حاكمة على الأفراد» (*CW*, III, p. 939).

يبدو أن مل في هذه الفقرة يقرر النقطة المهمة التي توضح أنه لم يكن مهمومًا بقهر الأغلبيات السياسية للأقليات السياسية فحسب، بل أيضًا بتحول الأغلبية نحو جماهيرها هي وقهرها أو قهر بعضها بطريقة تدمر ما سماه «حرية الحياة الخصوصية». وفوق ذلك، يلوح أنه يطرح أن مقدار هذا التطاول على حرية الحياة الخصوصية ينحو نحو التفاقم في ظل الديمقراطية بأكثر من تفاقمه في ظل نظم الحكم الأخرى، وأن هذا الرصيد من طغيان الجماهير الشعبية في النظام الديمقراطي هو واحد من أسوأ ملامح الحياة الحديثة، فكتب عن ذلك:

«تجنح الحضارة الراهنة بشدة إلى جعل سلطة الأفراد ذوي التأثير في الجماهير، السلطة الوحيدة ذات الوزن في المجتمع، فلم تكن أبدًا هناك حاجة أكثر إلى تطويق الاستقلال الفردي للأفكار والحديث والسلوك بأقوى السياجات للحفاظ على أصالة العقل وفردانية الشخصية التي هي المصدر الوحيد لأي تقدم حقيقي وأفضل الصفات التي تجعل التفوقَ للبشر على أي قطيع من الأنعام» (*CW*, III, pp. 939-940).

بطبيعة الحال، كان ما يمنح البشر التفوق على قطعان الأنعام لدى بنثام هو الأمان الذي يتيح للإنسان التخطيط للمستقبل وينكر إشباع رغباته العاجلة في سبيل إرضاء رغبات أعظم وأكثر تحضرًا في المستقبل. والديمقراطية هي جزء من الآليات التي تؤمّن جنى هذه الثمرات المستقبلية من خلال الأمان المعزز بالقدرة على الإطاحة بالحكام الفاسدين أو الطغاة من الحكم. إلا أن مل كما رأينا طرح جانبًا هذا المنهج لمصلحة مفهوم آخر للحرية يقوم على الشخصية

الفاعلة. وفي نبذه لرؤية بنثام رفض أيضًا جزئيًا دفاع الأخير عن ديمقراطية التمثيل النيابي.

يستدرجنا ذلك إلى أن نناقش أن انتقاد مل الديمقراطية، كان في أساسه صدى لتبدل الأحوال أو لأفكار مستجدة. ولعله - في اقتفائه أثر وصف توكفيل للديمقراطية الأميركية - لمح أثر مخاطر الديمقراطية التي لم تتيسر للجيل السابق رؤيتها. ويصح هذا في جزء منه، وإن كان صحيحًا بالقدر نفسه أيضًا، القول إن معارضة مل الديمقراطية أُسست على وصف مغاير للحرية قائم على الشخصية الفاعلة في مجتمع تقدمي. وربما نُظر إلى مل بوصفه بطل «أصالة العقل» و«انفرادية الشخصية» اللتين هما - على نقيض فكر بنثام - المنبع الوحيد للتقدم الحقيقي وللسمات التي تميز البشر عن «قطعان الأنعام». كان بنثام أكثر استعدادًا لقبول الجماهير على ما هي عليه، فهي إلى درجة كبيرة - وإن لم تكن كافية - كائنات مراعية لذواتها، تحوز حزمة من المصالح المتشابكة التي يتعين على المجتمع المدني حمايتها، وآمن بأن حكم القانون ومواثيق الحقوق ستترجم إلى مؤسسات لا تتنكر للحرية. كان هذا المنهج في عرف مل لا يكفل بالضرورة قيام مجتمع تقدمي، أو توافر عناصر التقدم في أي مجتمع، أو تأمين الحرية التي تتطلبها الفردية الشخصية. ولعل مل بناءً على ذلك لم يرَ ثمة اختلافًا في الديمقراطية عما رآه بنثام، وإنما - وبموجب رؤيته الحرية - رفضها حلًا لمشكلة ضمان الحرية الفردية في نطاق الدولة. كانت رؤية مل للحرية تلح على تشجيع الشخصية الفاعلة داخل الدولة بناءً على مبدأ «عدم التدخل» أكثر من الاعتماد على الأفكار التقليدية عن الحرية المدنية التي تُوجَّه نحو تأمين المصالح.

كان مل في انتقاده ديمقراطية التمثيل النيابي يراها جزءًا من مشكلة القهر في المجتمع، وليست جزءًا من أي حل لها، وفي فقرة مشهودة كتب:

«إن دستورًا ديمقراطيًا، لا تدعمه مؤسسات ديمقراطية مستقلة، وإنما تلك المقصورة على الحكومة المركزية، لا يمثل حرية سياسية، بل إنه إلى جانب ذلك يخلق روحًا معاكسة لها، توعز إلى أدنى الدرجات في المجتمع

بالرغبة والطموح إلى الهيمنة السياسية. وإذا كانت رغبة الشعب في بعض البلدان ألا يُحكم بالطغيان، فإنها في بلدان أخرى مجرد إتاحة فرص متساوية أمام كل شخص كي يزاول الطغيان. ولسوء الطالع، فإن هذه الحالة الأخيرة طبيعة في البشر تمامًا كالحالة الأولى، بل إنها في كثير من الأحيان وحتى بين المتحضرين من البشر، أكثر انتشارًا. وبقدر ما اعتاد الشعب تدبير شؤونه بتدخله هو الفاعل بدلًا من تركها للحكومة، تتحول رغبته إلى نفور من الطغيان بأكثر مما يرغب في ممارسته. وفي حين أنه بقدر ما تتجمع خيوط المبادرات والتوجيهات الواقعية كلها في الحكومة، ويشعر الأفراد ويتصرفون وكأنهم تحت وصايتها الأبدية، بقدر ما أذكت فيهم المؤسسات الشعبية لا الرغبة في الحرية فحسب، بل شهوة أكبر للمناصب والنفوذ، فيتحول ذكاء البلاد ونشاطها من العمل الأساس إلى منافسة خسيسة ومكافأة الأنانية بالمناصب المتحذلقة التافهة» (*CW*. III, p. 944).

ليس ما يمنع الأفراد حقًا من التغول والطغيان وحصد ثمار الأنانية ومظاهر المناصب التافهة في منافسة خسيسة، هو ديمقراطية التمثيل النيابي أو الحرية المدنية، لكنها الشخصية الفاعلة التي يمكن أن تؤدي على نحو ما إلى نمط مختلف من المجتمع. وفي محل القلب من هذا المجتمع تحل مبادئ التعاونية وفاعلياتها (*CW*. III. p. 708). وكتب أحد المحللين معلقًا: «وبعيدًا عن نبذ مبدأ الديمقراطية من منظور مفهومه للنظرية السياسية، أرى أن جون ستيوارت مل جدير - جنبًا إلى جنب مع توكفيل - بأن يوصف بمنظِّر المجتمع الديمقراطي». ثم يمضي المحلل ليربط الاشتراكية من منظور اقتصادي وفقًا لمفهوم مل، بالديمقراطية. فالاشتراكية هي الصيغة الاقتصادية للديمقراطية[18]. غير أن مل لم يقتفِ أثر توكفيل ببساطة، بل إن موقفه توافق مع مجابهته لكونت ومع الحرية الاجتماعية، حيث ظل مل على انتقاده ديمقراطية التمثيل النيابي وأسس

---

(18) Richard Ashcraft, «John Stuart Mill and the Theoretical Foundations of Democratic Socialism,» in: Eldon J. Eisenach, ed., *Mill and the Moral Character of Liberalism* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998), pp. 175-176.

رؤيته للاشتراكية على دعائم مختلفة[19]. وهكذا كانت التعاونية (الاشتراكية إلى حد ما) هي التجسيد السياسي للحرية الاجتماعية، وبالمعنى نفسه الذي تعنيه الديمقراطية النيابية لدى أتباع بنثام، التجسيد السياسي للحرية المدنية. وكي نعي كيف نصل إلى التعاونية ومؤسساتها انطلاقًا من الحرية، سنعود أدراجنا إلى مفهوم مل للشخصية الفاعلة، حجر الأساس في نظريته.

3. الشخصية الفاعلة

عند نقطة ما في كتاب **المبادئ**، حيث كان مل يتناول بالتحليل مبدأ «عدم التدخل»، أخذ في الحسبان الاعتراضات المثارة ضد هذا المذهب من منطلق أن التدخل الحكومي في مجالات حياتية عديدة جد ضروري من أجل التقدم، ثم ميّز بين تعليمات «الكتاب والمدرسة» التي سنعود إليها، وما سماه «شؤون الحياة العملية»... فقال:

«إن شؤون الحياة العملية جزء محوري في تعليم الشعب العملي، فمن دونها لا تكفي تعليمات الكتاب والمدرسة - على أهميتها وجدواها - لتأهيله سلوكيًا وتوطئة الوسائل له للوصول إلى الغايات المرجوّة. فالتعليمات هي إحدى متطلبات تطور الذهن فحسب، أما المطالب الأخر التي لا تقل ضرورة، فهي التفعيل الكثيف للطاقات الفاعلة والكدح وروح الابتكار وحسن الحكم على الأمور، والتحكم بالنفس؛ والمحفز الطبيعي على اكتساب هذه الأمور هو الصعاب التي تواجهنا في الحياة»[20] (*CW*, III, p. 943).

حرص مل على إبراز أنه لم يقل إن مصاعب الحياة شيء محمود في حد ذاته، لكنه عنى أن مصاعب الحياة، تلك التي لا يمكن تحاشيها، قد تسفر عن توجيه الطاقة والشخصية الفاعلة إلى غايات متنوعة، فحينما ينتظر الجمهور من

---

(19) انظر أيضًا: Richard Ashcraft, «Class Conflict and Constitutionalism in J. S. Mill's Thought,» in: Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 105-126.

(20) Hans V. Hansen, «The Great Business of Life: Mill and Argumentation,» Paper Presented at: The International Society for Utilitarian Studies Conference, Dartmouth College, USA, August 2005.

حكومته عادة حلًا لمشكلاته ذات الاهتمام المشترك بدلًا من حلها بنفسه، فإن مواهب الشعب المعتادة لا تتطور إلا بمقدار النصف، علاوة على أن المعارف والمهارات العملية إذا ما احتكرتها الطبقة الحاكمة لنفسها ولم تنشرها بين المجتمع، فإن النظام ينحو نحو الحكم الاستبدادي.

نأتي الآن إلى مفهوم مل عن «الضمان الوحيد ضد العبودية السياسية» (*CW*, III, pp. 943-944)، فهو لم ينظر إلى ديمقراطية التمثيل النيابي أو أي مؤسسة أخرى بوصفها علاجًا، وإنما نظر إلى أوضاع عامة الناس، حيث أورد في فقرة مهمة الكلمات الآتية:

«تبرهن التجربة على الصعوبة البالغة في المحافظة على مستوى رفيع ومستديم من السمات على شاكلة الذكاء، والحيوية وروح الجمهور، وهي صعوبة تتزايد كلما أزاح التقدم الحضاري واحدة تلو الأخرى من الصعوبات العقبات والأخطار التي لا يملك الأفراد إزاءها إلا قواهم ومهاراتهم وشجاعتهم الذاتية. ومن هنا كانت الأهمية القصوى كي تتدبر طبقات المجتمع كلها حتى أدناها أمورها بنفسها».

يكون دور الحكومة في هذه المنشأة الضخمة هو:

«لا أن تتركهم – بقدر الإمكان – لمواهبهم الذاتية توجه سلوكهم في ما يخصهم أيًا كان الأمر، بل ينبغي أن تحملهم، وتشجعهم على تدبير المصالح المشتركة ما أمكن ذلك من طريق التعاون التطوعي، حيث إن هذا الجدال وإدارة المصالح المشتركة هو المدرسة الكبرى لتربية الروح الجماعية، والمنبع الأعظم للذكاء في إدارة الشؤون العامة، التي يُنظر إليها دومًا على أنها السمة المميزة لجماهير البلاد الحرة» (*CW*, III, p. 944).

يجرنا ذلك إلى التفكير في العلاج الذي ارتآه مل للعبودية السياسية، كاختبار لمفهوم «روسو» للإرادة العامة (General Will). على أن مل لم يكن يطرح لا هذا المفهوم ولا مفهوم الفضيلة المدنية (Civic Virtue)، – بصفة أعم – لكن مذهبه الأساس كان في تهذيب الشخصية الفاعلة خارج الدولة، بل حتى

ضد الدولة. ودعامتها هي مبدأ «عدم التدخل» وليس أي نوع من الديمقراطية أو حكم الشعب، إلا إذا - كما في أثينا بيركليس القديمة - أدت جماهير الشعب دورها في بعث روح الشخصية الفاعلة في الحياة الخاصة[21].

ألح مل على مبدأ «عدم التدخل»، أي تضييق نطاق تدخل السلطة الشعبية إلى أقصى حد ممكن في شؤون حياة المجتمع، وهو ما أدى به إلى التأكيد أن مبدأ «عدم التدخل» ينبغي أن يكون هو الأساس والقاعدة الحاكمة، وكل حياد عنه - اللهم إلا إذا اقتضى ذلك داعٍ لمصلحة عظيمة - هو شر مستطير (*CW*, III, pp. 944-945). على أن مبدأ عدمً التدخل - كما رأينا في الفصل السابع - مختلف عن مفهوم الدولة القزمية أو البوليسية، فهناك قدر ملموس من التدخل الحكومي يُسمح به كتدخل تطوعي تحت مظلة مبدأ عدم التدخل.

اعتقد مل - قاعدةً عامة - أن هؤلاء الناس ممن يعملون في المشروعات المختلفة، أقدر في الحكم على أنفسهم من الحكومة ومسؤوليها الرسميين. من هنا فإن عدم التدخل لا يعزز تنمية الشخصية الفاعلة فحسب، لكنه بالمثل يطلعنا على الجدارة العظمى لهؤلاء الذين عملوا بالفعل في هذه المشروعات وطوروها. مع ذلك لم يعتقد مل أن مستهلكي السلع والخدمات لديهم جدارة مماثلة للحكم على نوعية السلع والخدمات التي يتلقونها. ونظرًا إلى ما لهذا الحكم من أهمية، فينبغي ألا تترك القرارات لتتحكم بها السوق وحدها، بل يجب تدخل حكومي رشيد. زد على ذلك، كيف يمكن لهذه الأمور التي ترتبط بتنمية شخصية الإنسان أن يحكم عليها هؤلاء الأشخاص الذين يحتاجون هم أنفسهم إلى تقويم أحكامهم؟ كتب مل: «لا يمكن أن يكون الشخص غير المثقف جديرًا بالحكم على شؤون الثقافة. وهؤلاء الذين هم في حاجة ملحّة إلى الارتقاء بحكمتهم وتحسينها، عادة ما يكونون أقل الناس رغبةً في ذلك الارتقاء، وإذا ما رغبوا فيه، فإنهم لا يقدرون على العثور على السبيل إلى ذلك في ضوء قدراتهم الذاتية فحسب» (*CW*, III, p. 947).

(21) Frederick Rosen, «J. S. Mill on Socrates, Pericles, and the Fragility of Truth,» *The Journal of Legal History*, vol. 25, no. 2 (August 2004), pp. 181-194.

على النقيض من بعض معتنقي مبدأ عدم التدخل (استشهد مل بتشارلز دونوير (Charles Duneyer) كمثال على من يؤمن برؤية مخالفة: انظر: *CW*, III, p. 948n). اعتقد مل أن من شأن الحكومة أن توفر التعليم للشعب. ومثلما رأينا في الفصل السابع، يستند التعليم لدى مل جزئيًا إلى المبدأ التطوعي، ويندرج ضمن طائفة «شؤون عدم التدخل»، إذ يتعين ألا يُكرَه التلاميذ مثلًا على الالتحاق بمدرسة معينة. وزاد مل على ذلك - في إضافة لها دلالتها - اعتقاده أن التزامات الدولة قد تمتد إلى توفير تعليم إضافي للقلة الموهوبة من الأطفال، تماشيًا مع قاعدة أهمية «الحفاظ على استدامة تعاقب الأذهان النيرة»، التي تتقدم من خلالها المعارف، ويحضّ المجتمع على التقدم الحضاري» *CW*, III, p. 948n).

رأينا كيف ألح مل على «شؤون الحياة العملية» بمبعدة من التعليم الرسمي بوصفه مصدرًا أساسًا لتنمية الشخصية الفاعلة. وبسط مل هذا الإلحاح على تهذيب الشخصية الفاعلة ليشمل التعليم نفسه، فالتعليم يمكن أن يوسع المدارك والمواهب التي تعضد الشخصية الفاعلة، وأن يؤدي دورًا محمودًا في زرع «نزعة الاستقلالية» (*CW*, III, p. 949). وتوفير الدولة للتعليم «يؤمّن المساعدة على أداء العمل من دون الحاجة إلى معونة» *CW*, III, p. 949). وبهذه الروح أثار مل عددًا من النقاط، كالتساؤل عن قدرة العمل الخيري الخاص على توفير التعليم، ولا سيما في مراحله الإلزامية، والتوصية بأن تنهض الحكومة بذلك سواء مجانًا للأطفال أم في مقابل رسوم رمزية. مع ذلك ينبغي للحكومة ألا تمارس تدخلًا سلطويًا في منشأة تعليمية، ذلك التدخل الذي نعته مل بالاستبدادي (*CW*, III, p. 950). وحاول رسم صورة لدور الحكومة اللاسلطوي في التعليم بقوله:

«على ذلك، وعلى الرغم من أن الحكومة ينبغي لها في كثير من الأحيان أن تشيد المدارس والكليات، فليس لها أن تُكره أو تغري أي شخص على الالتحاق بها، كما ينبغي لسلطات الأفراد ألا تقيم منشآت تعليمية منافسة اعتمادًا على سلطتها بأي درجة كانت. ويمكن تبرير ذلك

بأن يدرك جميع الناس أنهم سوف يحوزون تحصيل معارف بعينها، لكن لا أن يوصف لهم كيف ومن أين يحصلون عليها» (*CW*, III, p. 950, See also XVIII, pp. 301-304).

امتد نطاق الحجج التي يسوقها مل بشأن التعليم كاستثناء من التطبيق الصارم إلى قاعدة «عدم التدخل» حتى شمل معالجة الممسوسين، والمتخلفين عقليًا والأطفال وحتى أدنى الحيوانات، وبعبارة أخرى، لمن تعوزهم القدرة على اتخاذ رؤية تتسم بالذكاء وتخدم مصالحهم (*CW*, III, p. 951). ويذكّر مل قارئه على أي حال بأن النساء - وهن على عكس الأطفال قادرات على الحكم على مصالحهن - ينبغي أن يتحررن من الوصاية الحكومية (كالتحكم الحكومي بساعات العمل مثلًا)، وفوق ذلك رفض مل (كما فعل في مقالاته عن الحرية: (*CW*, XVIII, pp. 299-300) أي إجبار قانوني في العقود الأبدية، فيجب تطبيق حرية التعاقد في مثل هذه الحالات (*CW*, III, p. 953)).

من دون الخوض في تفصيلات عبارات مل عن محددات «عدم التدخل»، واستعمالاته في ما بعد للتفريق بين التدخل التطوعي والجبري، يبدو واضحًا على الرغم من معتقده في مبدأ عدم التدخل أن مل يستطيع ضرب الأمثلة على نطاق عريض على تدخل الحكومة كما في الفقرة التالية:

«في ظل أوضاع معينة لعصر ما أو أمة ما، نادرًا ما يكون هناك شيء يهم المصلحة العامة بصورة جدية، حيث يلزم أو يُستحب أن تأخذه الحكومة على عاتقها، لا لأن أفراد القطاع الخاص غير قادرين على إنجازه بطريقة ناجحة، وإنما لأنهم لن ينجزوه. ففي بعض الأحيان والأماكن لن تكون هناك طرق أو أرصفة ميناء أو موانئ، أو قنوات أو منشآت ري أو مستشفيات أو مدارس أو كليات أو دور طباعة ما لم تشيدها الحكومة، إما لأن فقر الشعب يعوّقه عن تدبير المال اللازم، وإما لقصور ذكائه عن تقويم الأهداف منها، أو لأنه لا يملك الخبرة الكافية في الأعمال المشتركة التي تمكنه من امتلاك وسائل تحقيقها، ويصدق ذلك بدرجة أو بأخرى على البلدان كلها المبتلاة بالاستبداد، ولا سيما تلك التي يبعد فيها الفارق الحضاري بين الشعب

والحكومة مثل البلدان المدحورة المكبلة بنير العبودية لبلد أكثر حيوية وثقافة» (*CW*, III, p. 970).

مع ذلك، وحتى في سياق ما قد يُعتبر قاعدة تبرر ضرورة الدكتاتورية، حيث تؤدي الشخصية الفاعلة دورًا في مجالات قليلة في الحياة، يضيف مل ملحوظة عن الحذر الواجب توخيه إزاء حدود التدخل الحكومي، فيكتب:

«ستمنح الحكومة الصالحة كل عون مستطاع في صورة تشجيع وتغذية أي بشائر قد تجدها في روح الجهد الفردي، متلطفة في إزاحة العوائق والمتطلبات أمام أي نشاط تطوعي وتيسير الإمكانات كلها المتاحة وإسداء النصح والتوجيه الضروريين» (*CW*, III, pp. 970-971).

حيث لا وجود لنشاط خاص، توهب المعونة بطريقة تؤدي دورها بوصفها منهجًا يعلم الشعب فن إنجاز المشروعات الكبرى من خلال قدرات الأفراد والتعاون التطوعي (*CW*, III, p. 971).

هناك - من منظور مل - العديد من الطرائق التي تعزز بها الحكومة الشخصية الفاعلة أو تقزِّمها، ولا سيما بالسبل القانونية. كان مل عند كتابة هذه النقطة وكما في مواضع أخرى، ملمًّا بالصلة الوثيقة بين القانون واقتصاد المجتمع والأخلاقيات. ففي إحدى نقاط كتاب المبادئ مثلًا، ألح على أهمية «الاستقامة والإخلاص» في ما يخص المقاولات والتعاقدات التي يعتمد عليها الاقتصاد والمجتمع، ليس في جانب الازدهار المادي فحسب، بل لتشجيع «التكامل وتبادل الثقة» في المجتمع باعتبارهما فضيلتين أخلاقيتين لهما أثر في الشخصية (*CW*, III, p. 886). ولسوء الطالع، ولا سيما في إنكلترا، كانت القوانين تُستغل على نطاق واسع لمعاوقة الاستقامة والإخلاص، إما باستخدام الدعاوى القضائية الجائرة، أو باستخدام المال واللجوء إلى الحيل القانونية لمقاومة المطالب العادلة. كان اعتناء مل بالأخلاقيات في هذا السياق، اعتناءً أيضًا بتنمية الشخصية في المجتمع التقدمي، ومن ثم أردف:

«وإذا كان القانون - من خلال تهاون في غير موضعه - يحمي البطالة

والتبذير في غير أوجه الصرف الطبيعية، أو يتساهل مع الجريمة فيحكم بعقوبات غير رادعة، فالعواقب غير حميدة سواء على الفضائل العقلية أم الاجتماعية. وحينما يؤسس القانون - من طريق أحكامه وأوامره - لعدم العدالة بين الأفراد، كذلك تفعل القوانين كلها التي تجيز أي صورة للرق مثلما تفعل القوانين في البلدان كلها، وإن تفاوتت في درجة الإجازة، في ما يتعلق بالصلات الأسرية، وكما تفعل قوانين بلدان كثيرة، وإن تفاوتت، عدم العدالة بدرجة أكبر، مثل ما بين الأثرياء والفقراء، فإن تأثير ذلك كارثي في مشاعر الناس الخلقية» (*CW*, III, p. 886).

حين أشار مل هنا إلى «مشاعر الناس الخلقية»، لم يكن يستشهد بالفلاسفة السابقين كآدم سميث فحسب، بل إنه كان أيضًا يشير إلى شخصية الناس، وكيف يمكن أن ترتقي تلك الشخصية في المجتمع من خلال التغيرات في القانون. وفي مثال آخر فحص التغيرات الحديثة في قوانين الإفلاس المالي التي يرى أن لها تأثيرًا قويًا ومباشرًا في تطور الشخصية في المجتمع (*CW*, III, p. 910).

كان لأوضاع الطبقات العاملة أكبر الأهمية في مفهوم مل عن ارتقاء الشخصية. وفي هذا المجال استشهد مل بمبدأ «عدم التدخل» وعارض القيود على التضامنات التطوعية للعمال وعلى تظاهراتهم ما داموا لم يشاركوا بها، أو بالانضمام إلى الاتحادات تحت ضغط أو إكراه. وفي حين لم يأسف مل على ميل الاتحادات إلى عدم السماح بالتمييز بين العامل النشط والكسول، وبين الماهر والأخرق، إلا أنه عارض بشدة استخدام القانون وسلاح العقاب لمنع الاتحادات المهنية (*CW*, III, p. 934). وكاستناد آنذاك، كان هناك استشراف للمستقبل بشأن الارتقاء بالشخصية وبأوضاع الطبقة العاملة برمتها - التي لم تعد في خاتمة المطاف خارج متناول الجهود الرشيدة (*CW*, III, p. 931). ومن ثم، وفي تركيزه على طبقات المجتمع العاملة، كان مل يعبّر عن معتقده في أن الحرية (أو مبدأ عدم التدخل)، وشخصية هذه الطبقات، يمكن أن تتبدل ويشهد المجتمع كله ارتقاءً محمودًا في شخصيات أفراده.

4. التعاونية

إذا كان مل قد رأى في الحرية (متمثلة في مبدأ عدم التدخل) ارتقاءً بالشخصية الفاعلة، فإنه رأى في ارتقاء الشخصية الفاعلة ارتقاءً بالتعاونية[22]. فماذا كان مل يعنى بالتعاونية؟ حينما سأله مؤرخ الحركة التعاونية جورج جاكوب هولي أوك (George Jacob Holyoake) أن يضع لها تعريفًا، نُسب إلى مل أنه قال:

«ليست التعاونية مجرد تجمع نفر قليل بغرض تحقيق ربح لن ينتفع به إلا بعض منهم، وإنما التعاونية حيث يقُتسم الإنتاج كله. وما هو مرغوب هو أن تتقاسم الطبقة العاملة برمتها أرباح عملها»[23].

يتساءل المرء، لماذا أحل مل التعاونية تلك المنزلة الرفيعة؟ **أولًا**: لأن الحرية كانت تعني لمل أول ما تعني، الحرية الاجتماعية، والبعد الاجتماعي للحرية هو التعاون التطوعي في المشروعات الاجتماعية. وثانيًا: لم يكن مل يؤمن بأن الانفرادية والتعاونية - تحت مظلة الحرية - مصطلحان متضادان. وثالثًا: أحس مل أن الوقت قد أزف في الحضارات المتقدمة، للارتقاء السريع والرشيد بأعضاء المجتمع كافة، وهو ما لا يتسنى إنجازه إلا بوضع مبدأ

---

(22) لأهمية التعاونية لدى مل، انظر مناقشات كلايز: Gregory Claeys, «Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism,» *The Journal of Politics*, vol. 49, no. 1 (February 1987), p. 145.

(23) George Jacob Holyoake, *The History of Co-operation*, Revised and Completed, 2 vols. (London: T. Fisher Unwin, 1906), vol. 1, p. 306.

أضاف هولي أوكي تعريفه الخاص، وهو «تعني التعاونية خطة صناعية لاستنقاذ الجمهور من الرأسماليين والسماسرة وأرباب الصناعة ممن يسخُرون العمال لقاء أدنى الأجور ويستنزفون أقصى ما يمكن من المستهلك أيًا كان ما يحتاج إليه من مال أو آلات أو سلع. وتفعّل التعاونية هذا الانعتاق بإدخال العمال والعملاء في مشاركة في مختلف الشؤون العملية التي تديرها. انظر بالمثل: Holyoake: *The History*, vol. 1, pp. 3-6, and *John Stuart Mill as Some of the Working Classes Knew Him*, An Answer to a Letter Circulated by «the Author of the Article in the 'Times' on Mr. Mill's Death» (London: Trübner & Co., 1873), pp. 1-29,

لوصف مختصر آخر لفكرة التعاونية انظر: George Jacob Holyoake, *The Logic of Co-operation* (London: Trübner & Co.; Manchester: Co-operative Printing Society, 1873), pp. 1-16.

التعاونية موضع التنفيذ. وختامًا، إن تنامي التعاون، نظرًا إلى مبادئه وتطبيقاته المتعاظمة في المجتمع، يعكس بدوره التغيرات التقدمية الواقعة في المجتمع.

قد تطرح هذه العلل أهمية التعاونية في فكر مل، لكنها لا توضح لا الحاجة الملحّة إلى حل المشكلات التي تجابه المجتمعات الصناعية النامية، ولا الاقتراحات التي وضعها لعلاج هذه المشكلات. لم تكن رؤية مل للتعاونية رؤية طوباوية، وإنما رؤية عملية، حيث رأى في القيود القانونية كابحًا مهمًّا يعوّق التقدم. وبالنظر إلى ضرورة الإسراع في ذلك كتب:

«أرى لزامًا عليّ أن أكرر إدانتي للتقسيم الصارم للاقتصاد الصناعي للمجتمع إلى فئتين: فئة دافعي الأجور وفئة من يتقاضونها، فالفئة الأولى تُعد بالآلاف، في حين تُعد الثانية بالملايين. فليس هذا التقسيم بالصالح ولا بالقادر على البقاء لفترة غير محددة. واحتمال تغيير هذا النظام ليستبدل به آخر قائم على المشاركة بدلًا من الاعتماد على الغير، وتضافر المصالح بدلًا من العداء المنظم، يعتمد كلية على التطورات المستقبلية في مبدأ المشاركة» (Partnership) .(*CW*, III, p. 896)

من الناحية العملية، سعى مل إلى جلب التآلف بين العمال تحت مظلة «عدم التدخل». وقد ينظر إلى هذه التآلفات بوصفها تعاقدات خاصة، يستحسن أن تترك لتنمو من دون أيّ تدخل حكومي، شأنها شأن الشركات الخاصة الأخرى التي تركت لتتطور من دون تدخل من الدولة. وهذا الاستحضار للحرية بدلالة مبدأ «عدم التدخل» من شأنه أن يخاطب الحاجة إلى تطوير الشخصية الفاعلة في الطبقات العاملة بالأسلوب نفسه الذي صور به مل «شؤون الحياة العملية» التي تعمل على تطوير مثل هذه الشخصية. وفي فقرة مسهبة وذات أهمية قال مل:

«بالنسبة إلى تحسين أوضاع الطبقات العاملة ورفع مستواها، تأتي أولًا – وقبل كل شيء – حتمية الحرية التامة في وضع شروط المشاركة والتآلفات – على شاكلة اتحادات القوى العاملة، فهي أقوى وسائل التأثير لأجل تحرير العمال اجتماعيًا من خلال قدراتهم الخلقية، ولا تقتصر أهمية حرية الاتحادات

على أنها نماذج للنجاح، لكنها بالمثل مهمة تمامًا من أجل التعرف إلى أسباب إخفاقها، بيد أنها في إخفاقها قد تومئ إلى توجهات بأسباب ذلك. توجهات لا يمكن أن يزوّدنا بها أي قصور في الخبرة العملية. وأي نظرية عن التحسن الاجتماعي الذي قد يسفر عنه خوض اختبار عملي، ينبغي أن يُسمح بها، بل أن تُشجع على تقديم نفسها إلى هذا الاختبار، فمن شأن القطاع الفاعل من الطبقات العاملة أن يستخلص الدروس من مثل هذه التجارب، وإن كانت عملية التعلم تجري ببطء من أشخاص يُفترض أن لديهم مصالح تتعارض مع مصالح هؤلاء، وينبغي أن يحصلوا على وسائل التصحيح، من دون تحميل المجتمع تكلفة ما، مهما كانت درجة الخطأ في مفاهيمهم عن وسائل تحقيق استقلاليتهم، أو التنقيب عن الأوضاع الخلقية والفكرية والصناعية التي هي جد ضرورية كي تولد - دونما ظلم لأحد - أو تولّد على وجه الإطلاق التجديد الاجتماعي الذي يطمحون إليه» (*CW*. III, pp. 903-904).

أشار مل إلى مثل هذه الهيئات العاملة المؤسسة على أساس تعاوني بوصفها هيئات صديقة، وإلى الحركة التعاونية وبصفة خاصة، إلى «روّاد روتشدال»[24] (*CW*, p. 904n)، إلا أنه كان بالمثل مرحّبًا بقبول الاتحادات المهنية بل حتى الاضرابات ذات الطابع التخريبي[25] (*CW*, III, pp. 932-933). ونظر إليها بوصفها عناصر أساسية في الأسواق الحرة، وسأفحص هذه الأفكار بتفصيل أوسع في الفصول الآتية التي هي أكثر تركيزًا على الطبقات العاملة والاشتراكية. على أنه يجدر في هذه النقطة أن نبين كيف حاك مل رؤيته هو إلى الحرية الاجتماعية في نسيج واحد مع الشخصية الفاعلة والتعاونية، ولا سيما بشأن الطبقات العاملة.

كان الإطار الأخير الذي استشهد مل فيه بمبدأ «عدم التدخل» ضد التدخل الحكومي هو مجال حرية الرأي والنشر. وأنا أوردها هنا جزئيًا لأبيّن

---

(24) George Jacob Holyoake, *Self-Help by the People. The History of the Rochdale Pioneers, 1844-1892*, 10th éd. (London: George Allen & Unwin Ltd., 1893).

(25) H. Fawcett, «Strikes, their Tendencies and Remedies,» *Westminster Review* [NS], vol. 18 (July 1860).

صلتها بفكرة مل عن الحرية الاجتماعية، حيث مكن مبدأ عدم التدخل مل من الإصرار على أنه بلا حرية رأي ونشر يبيحهما القانون أو الرأي العام، ما من سبيل إلى الارتقاء بالشخصية الفاعلة، على أن النظام الذي يصر على منح الموافقة للآراء كلها في السياسة والأخلاقيات والقانون والدين، سيدمر أي رخاء اقتصادي ويخلق في المجتمع تكديرًا وبلاهة عامين من شأنهما أن يعوّقا التقدم حتى في شؤون الحياة العامة، ويفضيا إلى فقدان ما سبق ربحه (*CW*, III, p. 935). وكمثال، أشار مل إلى الأوضاع في إسبانيا والبرتغال على مدار مئتي عام بعد الإصلاح، كما أشار إلى أوضاع إنكلترا بشأن الانتهاكات (بما في ذلك السجن) لحرية التعبير عن وجهات النظر المنافية للديانة الأرثوذكسية، وإمكان فرض هذه العقوبات على أولئك الذين يعتبرون منافحين عن التعاقدية[26] أو الشيوعية، إلا أنه سلّم بأن معظم التقييدات على حرية العقل لم تأتِ غالبًا من القانون أو الحكم بقدر ما أتت مما أطلق عليه «مزاج العقل القومي الذي لا يمكن التسامح إزاءه»، والذي يُبنى على التشدد أو التعصب الأعمى، وعلى عادات الفكر والفعل التي تأتي بدورها من الالتصاق المتحجر بالعادات، وتقويها العقوبات الاجتماعية (*CW*, III, p. 935). وهكذا يبدو أن مبدأ «عدم التدخل» هو نقطة الانطلاق لإطلاق حرية الرأي، ومن ثم تتحدى الشخصية الفاعلة العادات والتقاليد البالية التي درجت على معاداتها.

---

(26) التعاقدية (Chartism): هي المبادئ والممارسات التي نادى بها حزب المصلحين السياسيين في إنكلترا بين عامي 1837 و1848، والتي تهدف إلى تحسين أوضاع الطبقة العاملة من الناحيتين الاجتماعية والصناعية [المترجم].

الفصل التاسع

من التعاونية إلى الاشتراكية

1. الرحلة إلى الاشتراكية

في كتاب المبادئ صاغ مل الفقرة التالية بشأن المجتمعات التعاونية:

«في خاتمة المطاف، وربما في مستقبل أقرب كثيرًا مما نتصور، لعلنا سنعثر - من خلال مبدأ التعاونية - على وسيلتنا لتغيير المجتمع التي ستقرن حرية الفرد واستقلاله، بمزايا الإنتاج الجماعي في العادات والتطلعات المنشودة، في مجال الصناعة أو في الأقل - أفضل آمالنا في الروح الديمقراطية من خلال وضع نهاية لانقسام المجتمع بين شطر عامل وشطر عاطل، لنبطل التميزات الاجتماعية كلها، في ما عدا تلك التي اكتُسبت بوجه حق من طريق العمل والجهد الشخصي» (*CW*, III, p. 793).

كما كتب في ما بعد في سيرته الذاتية:

«الفكرة التي كان يمكن المضيّ فيها أبعد من هذا في إقصاء الظلم - ففي الظلم قد يكمن العلاج الناجع أو لا - وهو ما تتضمنه حقيقة أن القلة يولدون للثراء، في حين تولد الأغلبية الساحقة للفقر والعوز، تبينتُ أن حساباتي كانت وهمية، إذ كنت أؤمل في أن تهبط نسبة المعوزين إلى حدود مقبولة من طريق التعليم الشامل الذي يؤدي إلى تحديد نسل تطوعي. بوجيز العبارة، كنت ديمقراطيًا، لكن من دون أن أصل إلى أن أكون اشتراكيًا. كنا الآن

أقل ديمقراطية مما كنت أنا، وما دام استمر التعليم على هذه الصورة البائسة والمزرية بعيدًا من الكمال، فيحق لنا أن نتخوف من جهل الجماهير، ولا سيما أنانيتهم وبربريتهم. غير أن صورتنا المثالية عن تحسن كامل نهائي مضى إلى أبعد من الديمقراطية، ومن شأنه أن يصنفنا تصنيفًا عموميًا كوننا اشتراكيين»[1] .(CW, I, p. 239)

بوسعنا أن نرى مل في هاتين الفقرتين وهو يحاول أن يعلن ويعزز تغيرًا جوهريًّا في توجهه السياسي والاقتصادي، حيث رفع في أولاهما لواء التعاونية طريقًا للمضي قدمًا صوب نوع جديد من الديمقراطية مبني على قهر الطبقية وغيرها من التقسيمات الاجتماعية[2]، وفي الثانية حافظ على نبذه الرؤية التقليدية لديمقراطية التمثيل النيابي، ونظر هو وهارييت مل إلى الاشتراكية بوصفها علاجًا لمشكلات الصراع الطبقي وعلاقته بالملكية الخاصة. كانت الصلة بين التعاونية والاشتراكية أمرًا محوريًّا في تطور أفكاره. وهدفي في هذا

---

(1) مثلما كتب ستافورد: William Stafford, *John Stuart Mill* (Basingstoke: Macmillan Press; New York: St Martin's Press, 1988), p. 123,

لم يتراجع مل عن الإشارة إلى الاشتراكية هنا على الإطلاق، ولا سيما في مقالة فصول عن الاشتراكية. ويلفت كلايز: Gregory Claeys, «Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism,» *The Journal of Politics*, vol. 49, no. 1 (February 1987), p. 142.

إلى ملحوظة بين: Alexander Bain, *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections* (London: Longmans, Green and Co., 1882), p. 90,

عن أن فصول عن الاشتراكية توضح الهوة العريضة التي كانت لا تزال تفصله (أي مل) عنهم (أي الاشتراكيين). ويلاحظ أن كتّابًا عديدين اتبعوا رؤية بين هذه في النظر إلى مقالة الفصول بوصفها خطوة تقهقر ابتعادًا من الاشتراكية. على أي حال، فإن الكتّاب المحدثين (يشير كلايز إلى غراي: John Gray, «John Stuart Mill on the Theory of Property,» in: C. B. Macpherson [et al.], *Theories of Property: Aristotle to the Present: Essays*, Edited by Parel, Anthony and Thomas Flanagan (Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 1979), pp. 273-274,

تطرقوا إلى تحول طفيف في رؤية مل ما بين كتابة المبادئ ومقالة الفصول). وسأناقش في الفصول التالية أنه إذا كان ثمة اختلافات فقد تُعزى إلى اختلافات في السياقات والاستراتيجيات أكثر من عزوها إلى تغيرات أيديولوجية نحو الاشتراكية أو بعيدًا منها.

(2) أكدت في الفصل الثامن عدم وجود صلة مباشرة بين الديمقراطية النيابية والاشتراكية، وإذا كان مل قد أشار إلى «أفضل تطلعات الروح الديمقراطية» فلا يعني ذلك وجود هذه الصلة، وإنما يعود بنا إلى فكرة الشخصية الفاعلة والتعاونية اللتين تؤديان دورهما بوصفهما أساسًا للاشتراكية.

الفصل والذي يليه هو استكشاف هذه الصلة. وسأركز في هذا الفصل على مقالات مل في كتاب المبادئ: «عن الحالة السكونية» (CW, III, pp. 752-757)، «والمستقبل الوشيك للطبقات العاملة» (CW, III, pp. 758-796) (لإدخالها في سياق مناقشاته عن الاشتراكية). ثم سنحلل بعد ذلك في الفصل التالي توصيفه أنماط الاشتراكية في عمليه المبادئ وفصول عن الاشتراكية.

2. الحالة السكونية

نظر مل في «حالة السكون» في سياق تمييزه السابق بين سكونية الاقتصاد وحركيته[3]. وتنتمي حالة السكون إلى عالم الحراك، حيث عمد مل إلى تحدي وجهات نظر الاقتصاديين الأول ممن نظروا إلى نهاية التطور الاقتصادي من منظور «انقراض الرخاء» وانتشار حالة من التقشف والتقتير بين الجماهير (CW, III, pp. 752-753). واستعار مل حالة السكون مجازًا، لا ليشير إلى نهاية، وإنما على النقيض إلى بداية، فهو يراها في واقع الأمر نقطة انطلاق إلى تحسن جوهري في الأحوال السائدة. ولم تجتذبه فكرة «المثل الأعلى في الحياة» التي تنادي بأن الحالة الطبيعية للإنسان هي حالة التناحر والتدافع بالمناكب وسحق الآخرين ووطء أعقابهم (CW, III, p. 754). وعلى الرغم من إدراكه أن التنافس على السلطة قد يكون ضروريًا للتقدم الحضاري، اعتقد أن «أفضل الحالات لطبيعة الإنسان هي تلك التي تقع حينما لا يوجد فقراء، ولا من يرغب في مزيد من الثراء، وما من دافع لديه ليتخوف من أن يطيح به إلى الخلف جهد الآخرين في التقدم إلى الأمام» (CW, III, p. 754).

كان من شأن مل أن يدع جانبًا «البلدان المتخلفة» تركز على زيادة الإنتاج، في حين يلزم البلدان المتقدمة توزيع أفضل للثروات تعززه قيود تحد من زيادة السكان وقواعد الميراث، وتطلع إلى أحوال مجتمع يجزل فيه العطاء للطبقة العاملة بما يكفل ازدهارها، ولا تتضخم فيه ثروة الفرد وتتراكم بأكثر مما يحتاج

(3) للتفرقة بين السكون والحراك الاقتصادي ودَيْن مل الفكري لكونت، انظر: Adelaide Weinberg, *The Influence of Auguste Comte on the Economics of John Stuart Mill* (London: E. G. Weinberg, 1982), p. 391.

إليه إبّان حياته، وتتحرر فيه مجموعات أكثر من الناس من الكدح الشاق، ويتاح لها قطف ثمار مباهج الحياة (CW, III, p. 755)، فهذه الجموع الضخمة (التي ستتنامى في ما بعد) ستعطي المثل في تهذيب الذات لهؤلاء الذين ليسوا في الظروف ذاتها، أو لم يصلوا إليها.

من هنا، فالحالة المستقرة لرأس المال في الاقتصاد لا يلزم أن تقتضي استقرارًا في ظروف تقدم الإنسانية، بل على النقيض سيتوافر مجال أرحب لأنماط الثقافة العقلية والتقدم الأخلاقي والاجتماعي كلها، وسيتسع المجال بالمثل ليتحسن فن الحياة، وتتعاظم احتمالات هذا التحسن عندما تتوقف العقول عن الانهماك في فن التقدم (CW, III, p. 756). وتساءل مل: هل خفّفت معظم المخترعات الميكانيكية حقًّا من حياة الكدح اليومي لأي شخص؟ زاد تعداد البشر، بيد أن معظم هذه الزيادة أُكره على قضاء حياته في ما أطلق عليه مل «الكدح والاحتباس». أثرى الحرفيون، وصار بإمكان الطبقة المتوسطة أن تحيا حياة أرغد، إلا أنه ما من تغير ملموس وقع في أوضاع الطبقة الكادحة التي يُفترض أن تتيحها لهم «حالة السكون» أو أن تؤثر فيهم هذه التغيرات العظيمة في مسيرة البشرية (CW, III, pp. 756-757).

تبلور مفهوم الحالة المستقرة لدى مل في صورة اقتصادية، يشمل مقدارًا مستقرًّا من رأس المال في مجتمع متقدم[4]، ومثّل نقلة من التأكيد لإنتاج السلع

---

(4) لمناقشة موجزة عن الحالة السكونية وعلاقتها باقتصاديات ريكاردو (ديفيد ريكاردو (David Ricardo) (1772-1823): اقتصادي وخبير مالي وسياسي إنكليزي ينحدر من أصول هولندية ويهودية وكان عضوًا بارزًا في البرلمان الإنكليزي. تأثر كثيرًا بكتاب ثروة الأمم لآدم سميث، وضمّن أفكاره الاقتصادية في كتاب مبادئ الاقتصاد السياسي والنظام الضريبي (1817) الذي كان مصدر إلهام لماركس في مجالات قواعد الإيجار والعمالة والتضخم الاقتصادي. يُعدّ ريكاردو من أعلام الاقتصاد الكلاسيكي المنادين بحرية التجارة وحرية المنافسة دونما تدخل حكومي في أي قوانين أو ضوابط [المترجم])، انظر: Jonathan Riley, «Mill's Political Economy: Ricardian Science and Liberal Utilitarian Art,» in: John Skorupski, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 310-315,

وانظر أيضًا: Nadia Urbinati, «An Alternative Modernity: Mill on Capitalism and the Quality of Life,» in: Ben Eggleston, Dale E. Miller and David Weinstein, eds., *John Stuart Mill and the Art of Life* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011), pp. 242-245.

وتراكم الثروة إلى أهمية توزيعها بين المجتمع، حيث يمكن استغلالها في تحرير الرجال والنساء من الكدح الشاق والكد المُضني. فبمعنى واحد إنه يتبع مباشرة ما جاء من تناوله الأبكر لحركية الاقتصاد حيث أكد تفوق القوة المتزايدة التي حازها الإنسان على قوى الطبيعة، وتعاظم الجهد الذي يبذله البشر، وتقليصه نفقات الإنتاج. كان كل ذلك مرتبطًا بتقدم التجارة الحرة، حيث يمكن إنتاج السلع على امتداد العالم أجمع باستغلال عمالة أرخص. كتب مل: «بانتشار الحضارة، واستقرار طمأنينة المرء على نفسه وممتلكاته، ستتعاظم حيوية القوى الإنتاجية في تلك الأجزاء من العالم التي لم تنعم بتلك الميزة، وسيعود ذلك بالنفع على ساكنيها وعلى الأجانب على حد سواء» (*CW*, III, p. 711).

استخدم مل فكرة الحالة المستقرة للوصول بحركية الاقتصاد إلى مستوى جديد، وكتب في إحدى نقاطه أن هدفه في هذا الفصل أن ينقُض مثلًا أعلى زائفًا لدى المجتمع الإنساني (*CW*, III, p. 758). فإذا ما تحقق مستوى معين من التطور الاقتصادي، فلا حاجة في رأي مل إلى التركيز الكلي على اقتصاد تنافسي ومتنام كثيرًا. وفي عرف مل كان الاقتصاديون الآخرون على خطأ عندما لم يروا أبدالًا أخرى لمثل هذا المجتمع المهموم والمعني بالتطور الاقتصادي فحسب، بل خطّأهم بالمثل في رؤيتهم للنهاية التي سيؤول إليها مجتمع كهذا، عندما تحل هذه النهاية على أنها حالة يؤسف لها، فهي على العكس من ذلك تهيّئ فرصًا عديدة لتطور الأفراد، وبالأهمية نفسها فرصًا لتقدم المجتمع برمته، وفي ما يخص العبارة الأخيرة، فإن تطور الاشتراكية المؤسسة على قواعد التعاونية يغدو ذا أهمية خاصة.

لو أن المرء نظر إلى الحالة المستقرة كنوع من تصور طوباوي قد يتحقق مستقبلًا، فسيسهل عليه انتقاد رؤية مل، إذ أخفق في أن يأخذ في الحسبان احتمال نشوب حرب كبرى في المستقبل بين البلدان المتحضرة، بل داخلها، والمنشآت العسكرية والصناعات الدفاعية الكثيفة اللازمة لدعم ذلك، كما أخفق بالمثل في تقدير حجم الصراعات الدينية الدائرة والمتعاظمة وصور الانقسامات الاجتماعية والعرقية الأخرى، كما يبدو أحيانًا غافلًا عن الجانب

السلبي للتجارة الحرة والعولمة، فهو دائمًا يندب قصور التعليم عن تبديل الحيوات، في حين أنه في الوقت عينه يلوذ به بوصفه أهم قوة تفضي إلى التغير الاجتماعي. بيد أن الحالة المستقرة لم تكن تجربة تمهيدية لاتخاذ الأفعال، لكنها ببساطة رفعت من احتمال حاجتنا ألا نستمر في الحياة في ظل الأوضاع التي نعيش فيها حاليًا، ولا سيما أن تطورات جديدة يمكن أن تنبعث من بين الطبقات العاملة ذاتها لتحقق هذا التحول أو ما يشبهه. وهكذا قادت مناقشة الحالة المستقرة رأسًا إلى مقالة أكثر طولًا تحمل هذا العنوان غير المألوف: «عن المستقبل المحتمل للطبقات الكادحة».

3. نظريتان بشأن الطبقات العاملة

بدأ مل نقاشه - كعادته في كثير من مقالاته - بنظريتين متضادتين بدا أنه يسعى من خلالهما إلى استخلاص نظرية ثالثة[5]. وفي حالتنا هذه كانت النظريتان مختصتيْن بالأوضاع المستقبلية للعمالة اليدوية في بريطانيا، فترسم النظرية الأولى صورة للتبعية والأمان، حيث يتعين على الموسرين أن يرعوا المعوزين ويعلموهم ويلقنوهم الأخلاقيات والدين. وصور هذه العلاقة في الكلمات الآتية:

«يتعين على الأثرياء أن يقوموا مقام الأب من الفقراء، فيقودوهم ويردعوهم كما يفعلون مع الأطفال، وليس ثمة حاجة إلى أي أفعال من المعوزين، وما من مطلب منهم إلا أن يؤدوا عملهم اليومي المناط بهم ويلتزموا تعاليم الأخلاق والدين، تلك التعاليم التي ينبغي أن يلقنها لهم أولياؤهم الذين عليهم أن يحسنوا تعليمهم ويقوموا بكل ما هو لازم للتيقن من أن أولئك عند عودتهم إلى العمل وإلى إلتزاماتهم قد تم إطعامهم وإكساؤهم وإيواؤهم، وهُذبوا روحيًا وتمتعوا بالمسرات البريئة، على أحسن وجه» (*CW*, III, p. 759).

---

(5) ناقشت في العديد من المناسبات، منهج مل في معالجة القضايا الخلقية والسياسية بعدّه منهجًا في الإصلاح (انظر الفصل الثالث) ولا يعني هذا، وكما فعل ريان إنكار أن مل كانت لديه «نيّات دعائية» أملت عليه مدخله إلى أعمال مختلفة، ولا سيما في كتاباته عن الاشتراكية، انظر: Alan Ryan, *J. S. Mill*, Routledge Author Guides (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), pp. 184-185.

تحقق مل من أن الموسرين لم يؤدوا في الماضي هذا الدور قط، وليس من المنظور أن يفعلوا ذلك مستقبلًا، إلا أنه نظر إلى هذه النظرية «كمثل أعلى مستقبلي»، يؤمن به هؤلاء الذين يدفعهم عدم رضاهم عن الحاضر إلى النظر إلى الماضي بتأثر وندم (*CW*, III, p. 759). ومارس هذا المعتقد ذاته «تأثيرًا لا شعوريًا» على آراء ومشاعر جماعات لم يسبق لها قط أن انقادت عن وعي إلى أي مُثل عليا (*CW*, III, p. 759-760). وبهذا المعنى تركت هذه النظرية الأولى - وستظل تترك - تأثيرًا محسوسًا في أفراد المجتمع. وعلى أي حال انتهى مل إلى عدم جدواها كاقتراح عملي، فحينما تتحسن الطبقات العليا بما يكفي لتحكم الطبقات الدنيا، فإن الأخيرة ستكون قد تطورت هي الأخرى بما يجعلها لا تقبل حكم الأولى لها.

على الرغم من قصور النظرية في ما يتعلق بالمجتمع القائم - وبالماضي أيضًا في واقع الحال - حاول مل أن يصف ما لها من جاذبية؛ إذ تبشر بمجتمع مستقبلي، فكتب في فقرة مثيرة للفضول:

«على الرغم من أن عناصر هذه النظرية ليس لها نموذج سابق في الماضي، فللمشاعر نموذجها، ففيها يكمن تصور كل ما هو واقعي حقيقي. ولما كنا ننفر من فكرة مجتمع لا تمسكه معًا إلا العلاقات والمشاعر الصادرة عن المصالح المالية، فكذلك ننجذب بحكم طبيعتنا إلى صورة مجتمع زاخر بالأواصر الشخصية الوثيقة وإنكار الذات والإيثار. وعلينا أن نقر بأن علاقة الحامي بمن يحميه كانت حتى اليوم أكثر منابع هذه المشاعر ثراءً»[6] (*CW*, III, p. 760).

مضى مل بعد ذلك ليبسط أطروحته، بتوضيح أن المشاعر التي تحف بعلاقة الحامي بمن يحميه، من ضمن أكثر المشاعر تجذرًا في المجتمع، فقال:

«ومن هنا، ففي عصر من العنف وعدم الأمان في غيبة القانون وتحجر الأخلاق وقسوة الطباع، حيث تحف بحياة المرء الأخطار والمشاق مع كل خطوة يخطوها، تتمثل أوثق الروابط التي تصل بني البشر بالنسبة إلى هؤلاء

---

(6) انظر أيضًا نقاشًا مشابهًا في الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

الذين يفتقدون المكانة القيادية ويفتقرون إلى المطالبة بأن يحميهم القادرون على ذلك، فإن إسباغ الحماية من هؤلاء، والشعور بالامتنان ممن يتلقونها، هما أقوى الوشائج التي تصل بين بني البشر، والمشاعر التي تنبعث من هذه الوشائج هي أعظمها دفئًا، تتكاثف حولها الحماسة والرقة وأكثر الطبائع حساسية. فالولاء من جانب والفروسية والشهامة من الجانب الآخر هما مبدآن رفيعان يتساميان إلى عواطف رفيعة» (*CW*, III. p. 760).

تطرق مل بعد ذلك إلى أن المشاعر التي عددناها لتوّنا، لها طابع جميل محبب، وأنه لا يرى استنكارها أو الحط منها (*CW*, III. p. 761). على أن النظرية - على أي حال - تنتسب إلى عصر انقضى، ولم تعد ملائمة للحياة المعاصرة. ولعل المرء يظن أن مل كان سيتوجه إلى مُثل عليا أُخَر، أو نماذج للرعاية والحماية، كنموذج الأم وطفلها مثلًا، أو الوالدين وأبنائهما (أو حتى نموذج الراعي الصالح). وقد تكون صلاحية ضرب هذه الأمثلة ومدى صلتها بالمجتمع المعاصر محل تساؤل، أو أنها تصلح لتحفيز وإلهام أولئك الذين يحتلون مواقع تخولهم أن يعتنوا بهؤلاء الأضعف والأقل منهم حظًّا فيرتقوا بهم. وربما يكون عصر الفروسية قد انقضى، بيد أن هناك قيمًا دائمة، فاعتناء الوالديْن بأبنائهما وحمايتهم مشاعر أصيلة وراسخة يسهل تلمس انتشارها في المجتمع.

أكد مل رفضه هذا المنهج، حيث شعر بأن الناس في المجتمعات لم يعودوا في حاجة إلى هذه الحماية ومن ثم لم يعودوا يشعرون تجاهها بامتنان أو نزوع نحوها. وفر القانون الحماية التي كان يكفلها في العصور الباكرة نظام الفروسية والولاء. على أنه أثار نقطة أكثر أهمية، ففي المجتمع المعاصر وتحت حكم القانون، لا يحتاج الأفراد إلى حمايتهم من الآخرين، وإنما الحماية من حُماتهم أنفسهم، فكتب مل في فقرة ذات طابع درامي:

«إن من يُسمون اليوم بالحُماة هم الأشخاص الوحيدون الذين تلزم الحماية منهم في الظروف العادية. فالبربرية والطغيان اللذان تضجّ بهما التقارير البوليسية كلها، هما لأزواج تجاه زوجاتهم، وآباء تجاه أبنائهم. وكون القانون لا

يمنع هذه الأعمال البشعة، وكونه لم يشرع حتى الآن إلا في اتخاذ محاولات متواضعة أولى بقمعها والمعاقبة عليها، ليس مسألة ضرورة، لكنه العار المهين هو الذي يسربل واضعي هذه القوانين ومنفذيها. وما من رجل أو امرأة يكسب عيشه مستقلًا، أو قادرًا متمكنًا، يطلب أي حماية بخلاف تلك التي ينبغي أن يوفرها له القانون»[7] (*CW*, III, p. 761).

لم يكتف مل برفض النظرية باعتبارها إرثًا ماضيًا، لكنه حاول أيضًا أن يبين - بصورة درامية - أن بحث الطبقات العاملة عن حُماة أو معلمين، هو - في المستقبل - توجه خاطئ. وبما أن الأمر كذلك، فلنبحث المقابل الثاني الذي لا يستند إلى البحث عن حماة وإنما على امتلاك الطبقات العاملة شؤونها بأيديها، وإظهارها أن مصالحها غالبًا ما تتعارض مع مصالح مستخدميهم. وأثبتت العملية التي بدأت بالإصلاح وبحصول الأناس الاعتياديين على مهارات القراءة والكتابة (*CW*, XVIII, p. 50)، أن الطبقات العاملة لا تقبل الوصفات العلاجية الدينية والخلقية التي يضعها الآخرون، وعبر مل عن ذلك بقوله:

«شبّ الفقراء عن الطوق، ولم يعودوا قابلين للتحكم بهم أو معاملتهم كأطفال، ويتحتم الآن أن توكل مصائرهم إلى قدراتهم ومواهبهم هم. يجب أن تعي الأمم الحديثة الدرس، فتهذيب الناس يتحقق من خلال العدالة وحكم الذات من المواطنين».

ثم مضى مل ليسجل الملحوظة الآتية:

«أيًا كانت النصيحة، أو الموعظة، أو الهدي الموجه إلى الطبقات العاملة فيتحتم أن يقدم إليهم من الآن فصاعدًا باعتبارهم أكفاء، وأن يقبلوه بأعين مفتوحة. فاستشراف المستقبل منوط بالدرجة التي يثبتون بها أنفسهم بوصفهم كائنات عقلانية رشيدة» (*CW*, III, p. 763).

يبدو مل في بلورته هذه الأفكار، كمن يصطف بوضوح في صف نظرية

(7) انظر أيضًا الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

«الاعتماد على الذات»، فهو يلفت إلى نمط من تعليم الذات (في مقابل التعليم المدرسي) الذي بدأ في الانتشار بين الطبقات العاملة، حيث صار بمقدور أبنائها مطالعة الصحف والمطبوعات الأخرى، وأطرى - مثلًا - غزّالي ونسّاجي لانكشاير الذين لم يلوموا مستخدميهم أو الحكومة في خلال أزمة حديثة وقعت في صناعة القطن، وذلك لبصيرتهم النافذة التي استندت إلى مطالعتهم الصحف واطّلاعهم على مصادر المعلومات الأخرى.

كتب مل: «إن مؤسسات التعليم والمناقشات، وتداول الرأي الجمعي حول القضايا ذات الاهتمام المشترك، والاتحادات المهنية، والحراك السياسي، ساهمت كلها في إيقاظ الروح العامة وتغلغل تنوّع من الأفكار بين الجماهير، واستثارة أفكار انعكست على الأناس الأكثر ثقافة» (*CW*, III, pp. 763-764). كان لهذا النمط من تعليم الذات والمبني على الاعتماد على النفس أن ينعكس على نواح أخرى من الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وفي خاتمة المطاف، رفعت نظرية الاعتماد على الذات مسألة أنماط المنظمات الاقتصادية التي تلائم هذه النظرية. ونُبذ أحد هذه الأنماط، حيث كان لا يمثل توجهًا إلى الأمام، ولا سيما لأثره السيّئ في كل من أرباب العمل والعمال، وهو النمط الذي يعتمد فيه العمال على أرباب العمل مع تضاد مصالح الفريقين وضعف الباعث على علاج عدم الثقة المتبادلة والعداء بينهما.

إذا كان مل قد رفض بوضوح نظرية الاعتماد في صورتها القائمة، فما الذي جعل هذه النظرية إحدى النظريتين المتعارضتين منذ البداية؟ حينما وضع مل هاتين النظريتين، وجد جوانبَ مستحبة في كلتيهما (علمًا بأن الجوانب المستحبة تزيد في النظرية الأكثر تقدمية)، ثم كوّن نسيجًا من الاثنتين في حله لهذه القضية. ويبدو أول وهلة مل رافضًا نظرية الاعتماد رفضًا كليًا، باعتبارها تعود إلى عصر انقضى ولا توائم الوقت القائم، إلا أنه من الخطأ الانتهاء إلى هذه الخلاصة، فإذا كان قد رفض نظرية الاعتماد فهو لم يرفض الإذعان، وكما يتبين من الفقرة التالية:

«ويبدو مترابطًا مع ذلك، وجوب شعورهم بالاحترام للتفوقين الثقافي

والمعرفي، والخضوع بصورة أوقع في أي موضوع لآراء هؤلاء الذين يعتقدون في حسن معرفتهم به. ويقوم هذا الإذعان على أساس عميق من الطبيعة الإنسانية، إلا أنهم سيحكمون بأنفسهم على الأشخاص الجديرين وغير الجديرين بذلك» (*CW*, III, pp. 764-765).

اعتقد مل - فضلًا عن ذلك - أن الاعتماد على الذات لا يعوق استخدام الهيئات التشريعية وغيرها من مؤسسات الدولة كي تنضم إلى مطالبها وتدعمها من خلال التشريعات. ولم يُقصد بالاعتماد على الذات أن تصير نظرية في الفوضوية. ومن ثم يبدو أن مل احتفظ بعناصر من نظرية الاعتماد في الإذعان للمعرفة والمهارات الفائقة، وفي استخدام التراتب الهرمي المرتبط بالقانون والحكم.

كان هناك استخدام أبعد للنظرية، حيث انجذب مل إلى الافتراض الضمني في أفكار الفروسية عن حماية الغير والاحتماء، بأن العلاقة بين الموسرين والمعوزين، أو الرأسماليين والعمال، لا تحتاج بالضرورة إلى تفعيل المصلحة الذاتية والمنفعة المالية فحسب، فنظرية الاعتماد على النفس تعني أول ما تعني انتقال السلطة إلى الطبقات العاملة وتحريرها من ربقة الاعتماد على الرأسماليين وسواهم من أثرياء المجتمع. بيد أن نجاح النظرية يقتضي التحرك إلى ما هو أشمل من السلطة والمصلحة الذاتية، وإلى إدخال قيم أخرى في النظرية. وليس من الضروري أن تكون هذه القيم - المرتبطة بالاتحادات والتعاونية - هي نفسها القيم المرتبطة بالفروسية، وإنما بينت نظرية الاعتماد أن الإنسان يستطيع حقيقة تخيل اقتصاد مثالي، حيث يمكن أن تزدهر قيم أخرى خارج نطاق القيم الاقتصادية الضيق في الحياة اليومية، حتى وإن لم نجدها في التاريخ الحديث (كما في حالة الفروسية).

تأخذنا هذه النقطة إلى أهم عنصر استخلصه مل من نقيضتها الأولى، أي نظرية الاعتماد على الذات. فإذا رجعنا إلى عنوان الفصل «عن المستقبل المحتمل للطبقات العاملة» الذي اختير بعناية لا ريب فيها، فسيلفتنا تعبير «المستقبل المحتمل»، فمهما كان الهدف المقصود من هذه العبارة فمن

الواضح أن مل لا يأمل في مستقبل طوباوي، أي في مكان لا وجود له، اللهمّ إلا كي يؤدي دورًا في نقد المجتمع القائم. كانت النية من نظرية «التداعي» لدى مل أن تتحقق في المستقبل، وفضلًا عن ذلك لم يكن المقصود منها أن تكون واحدة من نظريات عديدة ربما تتحقق مستقبلًا، لكن قصد مل أن تمثل احتمالًا واقعيًا. وكان هناك أساس علمي في هذه المحاولة للتنبؤ بالمستقبل، حتى على الرغم من أن التحرك بعيدًا من العلاقة التبادلية الهدامة والاستغلالية بين الموسرين والمعوزين في مجتمع حديث تمامًا لم تقع بتاتًا في الماضي، شأنه شأن نظرية الفروسية. فحين كتب مل مثلًا: «إن عاجلًا أو آجلًا لن يكون مجديًا للطبقات العاملة أن تحيا في احتكاك مباشر، في كل ساعة، مع أشخاص ذوي مصالح ومشاعر تكن لها العداء» (*CW*, III, p. 767)، لم يكن يشير إلى مستقبل مبهم، بل كان يرسي تنبؤًا قاطعًا تصوره فقط حقيقة أنه عجز عن أن يكون حاسمًا بشأن الفسحة الزمنية المتاحة لذلك. وأتاحت نظرية الاعتماد لمل أن يؤمن بأن الناس في واقع الأمر من شأنهم أن يتصرفوا على أساس هذه النظرية. وفي أيام مل، كان هناك أناس عديدون يؤمنون بعمق ويتصرفون وفقًا للنظرية القائلة إن واحدة من مهماتهم الرئيسة في الحياة أن يرعوا المعوزين ويوفروا لهم المأكل والملبس والمأوى والمعونة الخلقية والدينية. وكما رأينا، كان الأمل من وجهة نظر مل، في مستقبل مثالي حيث يحتفظ الناس بالشعور الذي سيعمل بدوره لاشعوريًا على توجيه أفعالهم. ومن الإنصاف أن نقول إن مل سعى وراء أسس مشابهة لنظريته عن «التداعي»، وإن كانت ذات محتوى شديد الاختلاف.

4. المنظمات التعاونية

لاحظ مل - حتى في عصره القائم آنذاك - أنه توافر لدى العامل بديلان: إما أن يعمل لدى رب عمل، أو أن يعمل لنفسه، أما في العصر الراهن فلم تعد هناك ضرورة للاختيار بين هذين البديلين، فحجم الإنتاج الضخم وتجربة منظمات العمال الناجحة تعني أن العمال والرأسماليين لا يرغبون في احتلال معسكرين متعاديين، أولهما يضم أفرادًا يسعون ليكسبوا عيشهم بأقل جهد

ممكن، والثاني يكتفي بالتمويل وجني الأرباح. على أي حال نظر مل إلى «المستقبل المحتمل» الذي تنفسح فيه الاحتمالات وتتعدد، إذ كتب: «على أي حال، فإن شكل النقابة التي إذا نجح الإنسان في تحسينها، ومن شأنها أن تسود في نهاية الأمر، ليست هي تلك التي يمكن أن توجد بين رئيس رأسمالي وأناس عاملين لا دور لهم في الإدارة، لكنها منظمات للعمال على أساس المساواة والحيازة الجماعية لرأس المال يؤدون من خلالها أشغالهم، والعمل تحت إمرة مديرين ينتخبونهم أو يقصونهم هم» (*CW*, III, p. 775).

نرى هنا تفعيلًا لنظرية الاعتماد على النفس، إذ يشير مل صراحة إلى تطوير فكرة منظمات العمال في نظريات أوين وبلان والتجارب التي أعقبت ثورة 1848 في فرنسا، حين نشأت هذه المنظمات. على أن مل كان مهمومًا بما هو أبعد من آليات تشكل هذه المنظمات العمالية ذاتها، حيث كان يرى فيها أفكارًا يمكن أن تقود الحياة الاجتماعية والسياسية المستقبلية. وتطرق مل إلى أن المنظمات التي يمكن أن تجسد الشخصية الفاعلة، يمكنها بالمثل أن تغرس في الذهن الفضيلة وترقّي الشخصية، ومن شأنها أن تسهم في تعزيز إحساس الإنسان بجدارته وكرامته، ومن شأن لوائحها أن تتبدل حيث تعكس الدروس المستفادة والطرائق الحديثة في التنظيم. على سبيل المثال، بدلًا من قواعد رخوة مهلهلة لا تحقق انضباطًا، فإن القواعد في المنظمات أكثر صرامة، وإن لم يكن ذلك ملموسًا لدى العمال، نظرًا إلى حقيقة أن القواعد كانت تفرض نفسها بنفسها ويتم اتباعها بدقة، إلى جانب أن المنظمات عارضت في البداية مبدأ المكافأة على أساس الجهد المبذول (بما في ذلك نظام العمل بالقطعة)، وكافأت العمال جميعهم على قدم المساواة، واستبعدت - تبعًا لذلك - نظام المكافأة هذا، واتبعت نظامًا آخر كان الكل فيه يتقاضى في البداية مبلغًا ثابتًا، يقيم الأود ويغطي الحاجات الضرورية، ثم يوزع الباقي طبقًا للعمل المنجز. عكست هذه التغيرات التجارب الفعلية في المنظمات، وكان مل متفائلًا بما فيه الكفاية بتحسن المنظمات التعاونية حين كتب:

«لا يمكننا إلا النظر نظرة تفاؤلية إلى مستقبل الإنسان، عندما تحتضن

قيعان المجتمع القاتمة في بلدين رائدين من بلدان العالم، البسطاء من العمال ذوي النزاهة وحسن الخلق والتحكم بالذات والثقة الرفيعة المتبادلة بينهم، ما مكّنهم من أن يحملوا خبراتهم النفيسة تلك إلى انتصار قضيتهم الذي تشهد عليه الحقائق المدونة في الصفحات السابقة» (*CW*, III, p. 791).

لم يخبُ تفاؤل مل ولا حماسته حين تحول كثير من الاتحادات - إذ تواصل نجاحها - إلى شركات مساهمة، وإن لاحظ - وكله أسف - أن ذلك وقع في المجمع الصناعي بروتشدال[8] (Rochdale). وتحقق من أن مثل هذا التغير يعني أن فرادى الرأسماليين من شأنهم أن يربحوا ميزة ذات شأن على حساب الاتحادات، حيث ستسلم الأخيرة الأرباح التي حققتها من خلال تحسن إنتاجيتها وكذلك التحسن في الشخصية (*CW*, III, p. 792). كذلك فإن الاحتمال الأرجح أن يخاطر الرأسماليون باتباع أساليب مستحدثة. مع ذلك بقي مل على تفاؤله بشأن مستقبل الاتحادات التعاونية، إذ كان يرى فيها «أفضل طموحات الروح الديمقراطية» (*CW*, III, p. 793).

للإشارة إلى «أفضل طموحات الروح الديمقراطية» أهميتها، فهي تطرح أن مل كان يعني بفكرة المنظمات التعاونية أفضل إرساء أخلاقي واجتماعي للديمقراطية. وعلى الرغم من أنه وضح موقفه باقتصار هذا التطور على ما سماه «الجانب الصناعي»، فإن وصفه للاتحادات تجاوز بكل تأكيد حدود النواحي الاقتصادية.

اعتمد نجاح المنظمات على كونها مصدر التعليم لـ «السمات الخلقية والبناءة»، كما كانت أيضًا مجتمعات منفتحة[9] من حق الرأسماليين أن ينضموا إليها في حرية، وكانت تمنح النساء حقوقًا (وهو ما عده مل تحولًا إذا ما افترضنا أن تلك الحقوق تساوت مع حقوق الرجال)، في ما يعتبر «أقصى مقاربة للعدالة

---

(8) يرجى الرجوع إلى الفصل الأول من هذا الكتاب [المترجم].

(9) المجتمعات المنفتحة (Inclusive Societies): يقصد بها المجتمعات التي تتاح فيها أعلى فرص الحياة الرغيدة، وتتوافر فيها لجميع مواطنيها الخدمات والمرافق على قدم المساواة، وتصان حقوق الأقليات والمعوّقين [المترجم].

الاجتماعية، وأفضل الترتيبات الناجحة للشؤون الصناعية وللصالح العام التي يحتمل أن نستشرفها حاليًا (CW, III, pp. 793-794).

وهكذا تبنى مل نظرة مستقبلية، واصطف في صف المنظمات التعاونية، واعتبر هذه الصيغة من الاشتراكية تجسيدًا للعدالة الاجتماعية. وكما لو كان يذكرنا بأن «المستقبل المحتمل» يعني مفهومًا حركيًا، حيث أبدى بالمثل بعض التحفظات في ما يتعلق بالشكل القائم للمنظمات التعاونية. ومع أنه حلل تحفظاته تلك بصورة أكثر كمالًا في مؤلفه **فصول في الاشتراكية**، ألح على حقيقة أن كثيرًا من الاشتراكيين كان يعارض التنافس في هذه المنظمات وكتب عن معارضته تلك، باعتبارها مصدرًا «لشرور اقتصادية». ودافع مل عن أهمية المنافسة باعتبارها وسيلة لرفع الأجور وكذلك تقليل تكلفة العمالة. وربما كانت هناك منافسة بين المنظمات المختلفة - إن لم تكن بين الأفراد - وإن كان مل قد دافع بالمثل في **فصول عن الاشتراكية** عن نظام العمل بالقطعة، ومن ثم عن المنافسة الفردية. فإذا لم تكن هناك منافسة، سيكون هناك الاحتكار الذي سماه «نظامًا ضرائبيًا على الكادحين لدعم الخمول والكسل، إن لم نقل السلب والغصب» (CW, III, p. 794). فمن خلال التنافس بين المنظمات، سيستفيد - في أقل تقدير - المستهلكون، إلا أن الاشتراكيين رأوا في المنافسة مصدرًا لخفض الأجور وللاستغلال الرأسمالي، فهم من وجهة نظر مل، قد ارتكبوا خطأً شائعًا بإغفالهم الطبيعة المتواكلة للجنس البشري، وجنوحه إلى السلبية والبقاء عبدًا للعادة، وإصراره على المضي في الطريق عينها التي سبق له أن اختارها ذات مرة[10] (CW, III. p. 795). كان مل يخشى أن يحل الركود محل التحسن. وعلى الرغم من أن المنافسة ليست بالوضع الأمثل فقد تحقق من أنه: «ما من أحد بمقدوره أن يستشف متى يحل الزمن الذي لن يكون فيه التقدم ضرورة حتمية» (CW, III,

(10) بشأن الجوانب الأخرى من أمانة مل الفكرية في ما يخص الطبقات العاملة انظر: CW, I, pp. 274-275,

انظر أيضًا: Bruce L. Kinzer, Ann P. Robson and John M. Robson, *A Moralist In and Out of Parliament: John Stuart Mill at Westminster, 1865-1868* (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1992), pp. 64-65.

(p. 795)، ولن يتدعم الابتكار والحداثة، فمن دون الابتكار والحداثة ستتخلف المنظمات المختلفة.

يذكرنا إلحاح مل على أهمية المنافسة بتأكيده التحسن والتقدم وروح الابتكار. وينبغي عدم الخلط ما بين هذه الرؤية وفكرة الحالة السكونية، التي لُبُّها هي الأخرى الحرية والفرصة الفردية، كما ينبغي عدم خلطها برؤيته للاشتراكية التي لا تطمح إلى المساواة المطلقة في التوزيع، بل تطمح إلى مفهوم آخر للعدالة يمنح فيه الأجر متكافئًا مع الجهد المبذول. ومفهومه للاشتراكية يتعارض مع نظام الرأسمالية القائم الذي رآه أحل الاستغلال محل المنافسة، فصحة الطبقات العاملة مستقبلًا ستعتمد على إحلالها التدريجي لنظام تعاوني يجسد الحرية الفردية والمنافسة إلى جانب التحسن الاجتماعي، محل النظام القائم. وتنبأ مل بحلول هذا الوضع في المستقبل[11]، إلا أنه حتى ذلك الوقت لم يضع أي إطار زمني، أو حتى لم يحس بالحاجة الملحة إلى تعرف أخطار الاستمرار في هذا النظام، أو حتى في نظام يتضمن ديمقراطية تمثيل نيابي، يرخص لها في تدمير أعلى آمال الجنس البشري. ونوقشت رؤوس الموضوعات هذه في مؤلفه **فصول عن الاشتراكية**.

---

(11) للتعرف إلى مكونات رؤية مل المستقبلية، انظر: H. O. Pappe, *John Stuart Mill and Harriet Taylor Myth* (Victoria: Melbourne University Press, 1960), pp. 45-46.

الفصل العاشر

العدالة والملكية الخاصة
في عملَيه «المبادئ» و«فصول عن الاشتراكية»

وفقًا لما كتبته هيلين تيلور (Helen Taylor) في «ملحوظتها التمهيدية»، فإن فصول عن الاشتراكية (1879)، هو عمل لم يُستكمل ولم ينتهِ، بل دوِّن في صورة مسودة غير منقحة في عام 1869 (CW, V. p. 705). ولتاريخ الكتابة دلالته، حيث ربط مل عمله صراحةً بميثاق الإصلاح الجديد لعام 1867 (30 & 31 Victoria: c.102). وسنفحص بادئ ذي بدء هذه الصلة التي قد ننظر إليها كإطار مباشر للعمل: بدأ مل مقالته بالإشارة - في إيجاز - إلى سياق أعرض، وهو أن حق التصويت والاقتراع حق طبيعي للإنسان في الولايات المتحدة الأميركية، امتد إلى فرنسا منذ عام 1848، وكذلك إلى بعض الولايات ضمن الكونفدرالية الألمانية (CW. V. pp. 705-706)، ثم عاد أدراجه لميثاق الإصلاح لعام 1867، فقال:

«غير أن ميثاق الإصلاح الأخير سمح بدخول عدد ضخم من هؤلاء الذين يعيشون على أجرهم الأسبوعي، في ما يطلق عليه «النطاق الدستوري»، وعددهم من الضخامة حيث إنهم إذا ما اختاروا أن يعملوا معًا بوصفهم طبقة، ويبذلوا جماع سلطتهم التي خولتها لهم بالانتخاب المؤسسات الراهنة، فسيمارسون - وإن بسطوة غير كاملة - نفوذًا كبيرًا في سن التشريعات» (CW. V, p. 706)[1].

(1) انظر أيضًا: Bruce L. Kinzer, *J. S. Mill Revisited, Biographical and Political Explorations* =

ثم أردف مل قائلًا: «إن هذه السلطة الجديدة بحكم الدستور تشكلت أول مرة في بريطانيا من أناس ليس لهم من مصلحة واضحة في دعم عدم المساواة في الملكية. وبعبارة أخرى، لا يصح أن يؤسس الدفاع عن الملكية الخاصة ببساطة على المصلحة الشخصية لهؤلاء الذين يديرون الحكومة، وقوانين الملكية في حاجة إلى تبرير أقوى يأخذ في الحسبان الرفاهية العامة. وعلى أي حال ينبغي أن يؤخذ هذا التبرير في الحسبان الهوية القومية البريطانية». ونحن نعلم من هذه الفقرة التمهيدية أن الشخصية البريطانية تجنح إلى التشكيك، ومن ثم فالتحركات السياسية لجموع المواطنين، خصوصًا من يطالبون بالتغيير العاجل، يقل احتمال وقوعها. مع ذلك - كما لاحظ مل - فإن انتقال ثقل القوى الانتخابية، إلى قطاع أعرض من الناس صار حقيقة واقعة، وإن كانت محاولة ممارسته السلطة قد اتسمت - موقتًا - بالتباطؤ.

يبدو أنه أحس أن هناك فرصة - ربما تكون فريدة حقًّا - للأخذ في الحسبان تداعيات وصول القوة الانتخابية إلى الطبقات العاملة، بيد أن هذه الفرصة تتطلب أسلوبًا جديدًا في طرق الموضوع[2]. وطرح جانبًا الأسلوب التقليدي (ولعله ذلك الذي اقترن ببنثام وجيمس مل) بالتركيز على الدساتير. ولعل نفسه حدثته بكتابة كتيب آخر عن الحكومة بوصفه ملحقًا لكتاب **تأملات في الحكم النيابي**. إلا أنه لا توجد إشارة مباشرة أو غير مباشرة إلى كتاب **التأملات** في مقالة **فصول عن الاشتراكية**. ويبدو أن مل كان ينظر في اتجاه مختلف حين كتب:

«ستتحدد الأهداف السياسية نفسها عبر مبادئ سياسية قاطعة، فالسياسة

(New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), p. 175; Bruce L. Kinzer, Ann P. Robson and = John M. Robson, *A Moralist In and Out of Parliament: John Stuart Mill at Westminster, 1865-1868* (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1992), pp. 90 ff, and Donald Winch, *Wealth and Life: Essays on the Intellectual History of Political Economy in Britain, 1848-1914* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), p. 82.

(2) انظر: Alan Ryan, *J. S. Mill*, Routledge Author Guides (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 197, and John M. Robson, *The Improvement of Mankind; The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, University of Toronto. Dept. of English. Studies and Texts; no. 15 (Toronto: University of Toronto Press; Routledge and K. Paul, 1968), pp. 258-259.

حاليًا تُدرس دراسة علمية من وجهة نظر الطبقات العاملة، والآراء المستقاة من المصالح الخاصة لتلكم الطبقات متسقة، تنتظمها عقائد تطالب بمكان على ساحة الفلسفة السياسية وبالحق نفسه الذي صاغ به مفكرون سابقون النظم المتصلة السابقة» (*CW*, V, p. 707).

كان المقصد الواضح من مقالات **فصول عن الاشتراكية** أن تكون مساهمةً في دراسة علمية للسياسة من منظور الطبقات العاملة، وقُدمت بكل تأكيد من منظور كتابات حديثة عن الطبقات العاملة وإكبار لمسارات عديدة من الفكر الاشتراكي. ويمكن النظر إليها باعتبارها «علمية» في عرف مل، حيث إنها تأخذ في الحسبان علم النفس والهوية القومية البريطانية. ومثل كتاب مل **التأملات** الذي عاصر فشل حركة إصلاح البرلمان في تمرير بيان يدفع إلى ذلك الإصلاح، كُتبت مقالة **فصول عن الاشتراكية** في توقيت خاص، وواكبها حدث غير مألوف، وهو تمرير وثيقة الإصلاح لعام 1867. ولعامل التوقيت أهميته، إذ كان مل يرى أن الشعب البريطاني، باستثناء جيل واحد، لا يملك من الوقت كي يتجنب الصدام بين «الانحياز المضاد، أي من يحبذون - عن جهل - التغيير، ومن يعارضون عن جهل أيضًا. وبالنظر إلى التوجه القديم (معارضة التغيير) والحديث (التغيير الجاهل) بحث مل عن موضع يستطيع منه أن يقرن بين أفضل ما لديهما في نسيج اجتماعي إصلاحي جديد» (*CW*, V, p. 708).

كيف تطرق مل إلى أن علم الاجتماع يستطيع أن يحدد عوامل هذا التوفيق؟ كتب **أولًا** أن على المرء أن يتعمق جيدًا في المبادئ الأولى عينها التي تكوّن المجتمع القائم (*CW*, V, p. 708)، **وثانيًا** (ولنلاحظ أنه أشار إلى المبادئ الأولى للمجتمع القائم بالفعل لا المجتمع المثالي)، لم يكن مل يشيّد رؤية طوباوية للمجتمع، ولا حتى ينظر بتعمق في مستقبله. **وثالثًا**: عاد مل إلى نقطة واقعية كان لا بد من أخذها في الحسبان من جديد وهي الخاصة بمكانة المؤسسات التي تحمي الملكية الخاصة في سياق تاريخ إنكلترا المتمايز حينئذٍ. كتب مل:

«حتى عصرنا الراهن، لم يتم التساؤل بجدية عن كيفية تأسيس الملكية في

الصورة التي وفدت بها إلينا من الماضي، إلا من قلة من الكتاب التأمليين، ذلك لأن صراعات الماضي دائمًا كانت صراعات بين طبقتين لكل منهما ما يساندها في دستور التملك الراهن. وهو وضع لا يمكن أن يستمر» (*CW*, V, p. 708).
ويحتاج موضوع الملكية الخاصة منا إلى أن نفحص المناقشات المبكرة عنه في كتاب المبادئ، فهناك أثيرت أول مرة هذه القضية في صيغة ممنهجة.

1. الملكية في كتاب «المبادئ»

لا شك في أن مناقشة مل للملكية في كتابه المبكر المبادئ، ولا سيما كتاباته المرموقة عن العدالة والاشتراكية (انظر (*CW*, II, pp. 199-214)) التي كتبت لتأخذ في الحسبان التحديات التي وضعتها المعتقدات الشيوعية والاشتراكية، تهيّئ المسرح للمناقشة التالية. كانت عباراته تتسم نوعًا ما بالتناقض الظاهري، فالعبارات التقليدية التي استخدمها لمناقشة الملكية كانت قد أرسيت سلفًا سواء في الفلسفة أم الاقتصاد. وكان تأمين الملكية الذي أشرت إليه في مناسبات عديدة عنصرًا جوهريًّا في إرساء قواعد الحرية المدنية التقليدية، وبالنسبة إلى مل أساسًا لتقدم الإنسان. ونادرًا ما جرت معارضته على الرغم من أن حيازة الممتلكات كانت أمرًا عارضًا تمامًا، لا يرتبط فعليًّا بكل المبادئ المعروفة عن العدالة والمنفعة. وما زكّى الترتيبات القائمة للملكية - مع وجود بعض الاستثناءات - هو أن الوضع القائم كان مفضلًا على الفوضى المؤمل أن تعقب تغييرًا جذريًّا في حقوق الملكية؛ وفي وقت كتابة مل لذلك، كان نظام الملكية الخاصة «سيؤدي بالتبعية والضرورة، إلى أن يتوزع إنتاج العمال على النحو الذي نشاهده الآن بنسبة عكسية، فيذهب نصيب الأسد إلى أولئك الذين لم يكدحوا قط، ويكون ثاني الأنصبة كبرًا لهؤلاء أصحاب معدلات العمل التي تقارب المعتاد، وهكذا دواليك في تسلسل تنازلي، يتضاءل فيه المقابل كلما ازدادت طبيعة العمل في مشقته وعدم تقبله، حتى نصل إلى أشد الأعمال إنهاكًا للبدن، فنجد عمالًا ليس بإمكانهم أن يعوِّلوا وهم موقنون من كسب ما يقيم أودهم» (*CW*, II, p. 207).

سلم مل في وصفه هذا بأن الشيوعية (القائمة على المساواة في الملكية والمساواة في المكافأة لقاء العمل) تعدّ نظامًا أرقى من ذلك الذي وصفه. إلا أن مثل هذه المقارنة ليست ذات معنى، فما سماه مل «نظام الملكية الفردية» وكما يجب أن يُطبق، لم تُتَح الفرصة العادلة لتجربته في بريطانيا، بل في أي بلد آخر، إذ كانت قوانين الملكية القائمة آنذاك مبنية على القوة والغلبة، وعلى الرغم مما جرى من تعديلات عبر القرون بقيت هذه القواعد غير متوائمة مع المبادئ التي استُعملت لتبرير الملكية الخاصة (*CW*, II. pp. 207-208). وبدلًا من النظر إلى أن الهدف من الملكية الخاصة هو أن يضمن الأفراد جنى ثمرة عملهم بعد ما عانوا تقشفًا وحرمانًا (*CW*. II. p. 208) وأن تُرسى قاعدة التناسب بين المكافأة والجهد المبذول، نلاحظ عكس ذلك في كل مكان تقريبًا.

يبدو التناقض لدى مل أنه حين رفع الكتّاب الشيوعيون والاشتراكيون شعار عدالة التوزيع في مواجهة نظام الملكية الخاصة القائم، فإنهم في رأيه ركزوا على هدف خاطئ، فالقضية ليست في الاختلاف أو في درجة اللبس، لكن في أن يحل شعار الحرية محل شعار العدالة الاجتماعية.

يرى مل أن الملكية الخاصة ينبغي أن تعني عمليًا «أن يضمن الأفراد جنى ثمار عملهم وكدحهم، لا ثمار عمل الآخرين وشظفهم». ففي عرف مل، لا بد من وجود شعائر لمبدأ العدالة، وتوازن بين المقابل والجهد المبذول (*CW*. II. p. 208). وذلك هو الأساس الذي يجب أن تشيَّد عليه الملكية الخاصة. وإلى جانب ذلك أورد مل شرطين لا بد من توافرهما بصفة عامة كي يتمكن الشخص من الاختيار بين نظام الملكية الخاصة والنظام الاشتراكي في أفضل أنماطه، أولهما التعليم الشامل، والثاني ضبط النسل أو غيره من وسائل الحد من الزيادة السكانية، فإذا ما تحقق هذان الشرطان، فمن شأن الفقر أن يُقهر حتى في ظل ظروف نظام الملكية القائم. مع ذلك فالاختيار بين نظامي الاشتراكية والملكية الخاصة ليس بالأمر الهين الذي يبشر بالخلاص من الشرور القائمة، لكنه - كما بلوره مل - مجرد قضية تحسن نسبي (*CW*, II, p. 208)، ثم أردف مل قائلًا: «نحن من الجهل بمكان، سواء بما يمكن أن تنجزه أفضل أشكال

الكيانات الفردية، أو بما يمكن أن تنجزه أفضل أشكال الاشتراكية، حيث إننا غير مؤهلين أن نقرر أي الاثنين سيفضي إلى أكمل أشكال المجتمع الإنساني» (CW, II, p. 208). وهكذا يبدو أن مل لا يملك الإجابة عن السؤال في شأن أي الشكلين: الملكية الخاصة من جهة والاشتراكية أو الشيوعية من الجهة الأخرى، له الأفضلية في نهاية الأمر، وإن لاح أنه يقترح في كثير من القضايا القليلَ كي نختار بين صورة مثالية من الملكية الخاصة، وبالمثل صورة مثالية من الاشتراكية (القائمة على شمولية التعليم وتنظيم التعداد السكاني).

كان من شأن مل أن يدع بديليه كي يتقرر اختيار أحدهما في المستقبل، إلا أنه مضى ليقدم حدسه بأن أحد الاعتبارات الأساسية هو: أي النظامين أكثر تواؤمًا مع حرية الإنسان ويضمن لجميع الأفراد استقلالية تامة وحرية في الفعل لا تحدها حدود، اللهمّ إلا عدم الإضرار بالغير (CW, II, pp. 208-209). ومثلما صاغ مل في إيجاز فكرته عن دور الحرية (التي هي إحدى أهم نقاط تميز الطبيعة البشرية الرفيعة: (CW, II, p. 209) عاد أدراجه إلى مشكلة أن الاشتراكية، بوصفها نظامًا نموذجيًا، تتناقض مع النظام الاجتماعي القائم الذي يقر مل بعواره حقًّا. ووفقًا لكلماته: «إن الشيوعية على ما بها من قيود، تُعدّ حرية مقارنة مع الأوضاع الحالية لأغلبية الجنس البشري» (CW, II, p. 209). على أن ثمة مشكلة أخرى يتحتم استقصاؤها، فالقضية بالنسبة إلى مل: ما إذا كان سيبقى أي حرم مقدس للشخصية الفردية، وما إذا كان الرأي العام سينقلب ليصبح قيدًا طاغيًا، وما إذا كان هذا الاعتماد المطلق لكل شخص على الجماعة، ومراقبة الفرد من قبل الكل، ستسحق الجميع وتحيلهم إلى أصحاب أفكار ومشاعر وسلوكيات مُقَوْلبة مستأنسة. ومضى مل في السبيل نفسه، فطرح قضية «تعدد صيغ تطور الطبيعة البشرية» و«تنوع المشارب والمواهب، وحرية التعبير» التي تشكل كلها جزءًا من الباعث الرئيس على التطورين العقلي والأخلاقي (CW, II, p. 209).

تحول مل عندئذ ليفحص عن كثب مختلف العقائد الشيوعية والاشتراكية، ومدى قدرتها على تلبية الأفكار المتنوعة والمتنافسة عن عدالة التوزيع وسواها من طموحات الإنسان، وميز في البداية بين ما عدّه «شيوعية» في مجابهة صيغ

الاشتراكية الأخرى[3]. قيل إن الشيوعية تمثل الأفق الأقصى للاشتراكية (CW, II, p. 210)، وعُرفت بأنها النظام الذي تنتمي فيه أدوات الإنتاج كلها والأرض ورأس المال إلى المجتمع برمته، حيث الإنتاج يوزع بالتساوي، والعمالة تكافأ على أساس عادل. وأقر مل أن أغلبية تنويعات المذهب الاشتراكي كمعتقد لويس بلان (Louis Blanc) مثلًا هجرت إلى حد ما هذا المفهوم الصارم للشيوعية، وأن التوزيع بالتساوي في فرنسا التي دخلتها الاشتراكية إلى حد ما، حل محل نظام العمل بالقطعة.

مع ذلك شهد مل للشيوعية بتميزها في الجنوح صوب ما أطلق عليه «مستوى أرفع من العدالة»، ولاحظ أنها تعكس أوضاعًا خلقية أفضل لطبيعة البشر (CW, II, p. 210). فمن خلال المقارنة، تكون المكافأة على أساس حجم العمل المؤدّى (وهو الملمح الرئيس في العديد من المبادئ الاشتراكية) غير عادلة، لأنها تجزل العطاء لهؤلاء الذين حابتهم الطبيعة أصلًا (CW, II, p. 210). كان مل تواقًا لأن يرى مدى تقبل النظم الاشتراكية لهذه الصورة من عدم العدالة، كحل وسط بين خلقية الشيوعية العالية، والمستوى السائد من الخلقية في المجتمع القائم، فكتب:

«إنها تُعتبر - على أي حال - حلًّا وسطًا، نظرًا إلى نوعية الشخصية الأنانية التي يفرزها المستوى الحالي من الأخلاقيات التي تربت في كنف الأعراف الاجتماعية القائمة، فهو الملائم - إلى أن يتم إصلاح شامل للتعليم - والأقرب إلى إثبات نجاحه الفوري في محاولة تطبيق نماذج مثالية عليا» (CW, II, p. 210). وبعد عرضه لهذا الحل الوسط والتصالحي مع مواصفات الشيوعية العليا،

(3) لم يكن تمييز مل بين الشيوعية والاشتراكية واضحًا دائمًا، وربما عكس هذا الاستعمال الدارج لهذين التعبيرين في القرن التاسع عشر. مع ذلك يبدو أن مل كان لديه في ذهنه تفريق جلي عند استخدامه هذين المصطلحين، وإضافة إلى ذلك ركزت في تحليلي رؤيته مختلف الكتّاب الاشتراكيين على قراءته أفكارهم. ولعله يفيد أن نبين كيف أحسن مل قراءة أعمال هؤلاء الكتاب، بيد أنني لم أحاول ذلك هنا. لكن انظر كلايز: Gregory Claeys, «Non-Marxian Socialism 1815-1914,» in: Gareth Stedman Jones and Gregory Claeys, eds., *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 521-555.

عاد مل أدراجه ليفحص السان سيمونية ومذهب فورييه، وهما أهم شكلين للاشتراكية (اللاشيوعية). وأطرى بجلاء كتاباتهما، وأشار إلى «إمكاناتهما الفكرية» ومعالجتهما الفلسفية الرفيعة لبعض المشكلات الخلقية والاجتماعية الأساسية، واضعًا مرتبتهما بين أعظم إنتاج متميز في العصرين الماضي والحاضر (CW, II, p. 210).

وفقًا لرؤية مل كانت الخطة السان سيمونية تصور تقسيمًا غير متساوٍ لإنتاج المجتمع، حيث يحظى جميع الأفراد بمهمّات طبقًا لمهاراتهم أو إمكاناتهم (CW, II, p. 210)، وتعهد إليهم السلطة الحاكمة بوظائف مختلفة في مقابل مادي ذي علاقة بوظيفة العامل ومميزاته. واقتُرحت خطط متنوعة لاختيار السلطة الحاكمة، ابتداءً من الاقتراع العام إلى القبول التطوعي من الشعب، اعتمادًا على اقتناعه بالقدرات الفعلية والفضائل العليا التي يتمتع بها الحكام.

وازن مل بين هذا الاقتراح بالمثال الشهير لدى كُتّاب القرن الثامن عشر، وهو حكم الجيزويت[4] في باراغواي، حيث كان الحكام المتعلمون الفضلاء (الذين تجمعهم الملكية)، قد أسسوا نظامًا كانت «سلالة المتوحشين» تخضع بموجبه لفترة قصيرة لتعلم كيف يعملون لمصلحة المجتمع ويتعلمون أساليب الحياة المتحضرة. وفي المقابل كان الحكام الجيزويت يقيمون العدالة (بمعايير مل) في التوزيع على جميع أعضاء المجتمع، وهي عملية اعتقد مل أنها لا يأتي إلا في ظل أوضاع استثنائية (CW, II, p. 211)، فكتب في فقرة دالة على نفاذ بصيرته:

«كذلك قد تذعن قاعدة أصيلة مثل المساواة للمصادفة أو لضرورة خارجية، لكن أن تروز حفنة من البشر كل شخص في الميزان، فيجزلوا العطاء لبعضهم ويقتروا على آخرين وفقًا لأهوائهم وحكمهم فحسب، فهو ما يجب ألّا يكون، إلا من أشخاص يعتقد أنهم أسمى من البشر وأنهم مؤيدون بقوى خارقة للطبيعة من شأنها أن تثير الرعب» (CW, II, p. 211).

---

(4) انظر الفصلين الأول والحادي عشر [المترجم].

المساواة في التوزيع في الشيوعية - كما رأينا - على الرغم من أنها تبلغ مستوى عاليًا من العدالة، لا تعكس طبيعة الإنسان في الحالة الراهنة. ومن ثم يبدو أن مل قد انجذب نحو ضرب من السان سيمونية التي ربطها بمذهب فورييه. والتصق مذهب فورييه بمبدأ الملكية الخاصة (بل حتى بمبدأ التوريث).

في المجتمعات الصغيرة التي قوامها نحو ألفي شخص كان التوزيع يتم تأسيسًا على حد أدنى للأجر يضمن الرزق للجميع، في حين يوزع ما بقي من دون مساواة وطبقًا لمتطلبات العمالة ورأس المال والموهبة.

تقاس الموهبة بتراتبات متنوعة تحددها المؤسسات، فهؤلاء الذين يديرون العمليات يختارهم الأعضاء، وليس هناك ملكية جماعية، على الرغم من أن الأفراد يحيون معًا في القرية نفسها ويستعملون تسهيلات بيع وشراء مركزية لإنجاز أوجه الاقتصاد الكبرى مع إقصاء الوسطاء المختلفين (انظر *CW*, II, p. 212).

بذلك، مذهب فورييه قد يضاد المساواة المرتبطة بالشيوعية، وقد يمهد لمكافأة المهارة أو القدرات العالية. ومثله مثل مذهب أوين، يجابه مشكلة منح الحوافز لأقلية من الناس ليقوموا بالأعمال الشاقة والممجوجة. وعلى الرغم من بعض المصاعب في نظام فورييه، يلوح أنه قد جذب مل بدرجة كبيرة، لأن وصفه للمساواة كان أكثر ارتباطًا وتنوّعٍ من «المشارب والمواهب» الموجودة في المجتمع (*CW*, II, p. 213). ونعت هذا اللون من المساواة بالواقعي، مقارنًا إياه بالمساواة الناجمة عن الضغط، في مقابل «أعظم احتمالات التطور في أوجه التميز الطبيعية المختلفة الكامنة في كل فرد» (*CW*, II, p. 213). اعتقد مل كذلك أن نظام فورييه يمكن تحويره ليلائم الحالة الراهنة للتطور العقلي والأخلاقي وهي البعيدة من الكمال، لتختبر عمليًا في أي مجتمع قائم دونما أخطار على الأفراد أو على أنظمة الملكية الموجودة. على أي حال أنهى مل مناقشته لنظام فورييه وسواه من أنماط «مجتمع الملكية» بملحوظة مفعمة بالريبة، حيث طرح أن الاقتصاديين السياسيين سيركزون - ولمدى طويل في المستقبل - على

الملكية الخاصة والمنافسة الفردية، بهدف تحسين نظام الملكية الفردية لا تدميره، وآمن بأن مثل هذا التحسين سيشمل على الرغم من ذلك «المشاركة الكاملة لكل أعضاء المجتمع لمصلحة هذا النظام» (CW, II, p. 214).

2. الملكية والشخصية البريطانية القومية

لنعد إلى **فصول عن الاشتراكية**. بدأ مل مناقشته عن الملكية[5] بالمقارنة بين وجهة نظر كانت واسعة الانتشار في فرنسا وألمانيا وسويسرا، وأخرى كانت سائدة في بريطانيا. كانت الوجهة الأولى تتلخص في رفض أشكال الدخل غير المجلوب بعمل كلها، ومعاداة عامة للملكية الخاصة وامتيازاتها. لم تكن هذه الأفكار قد اتبعت في بريطانيا، «على الرغم من أن التربة كانت مهيأة جيدًا لاستقبال بذورها» (CW, V, p. 709). على كل حال، مالت الشخصية القومية البريطانية إلى تقبل أن هذا التحول الدائم لا يتحقق بغتة، حيث كانت هناك معاوقة عامة للنظريات المتطرفة وعداء لهؤلاء الساعين إلى الإجراءات الثورية الفورية (كما فعل بعضهم حتى في سويسرا الرصينة: (CW, V, p. 709)) بهدف إلغاء الملكية الخاصة، إلى جانب إلغاء الحكومة، من غير رؤية محددة لما سيفعلونه بعد ذلك.

لم يُنْهِ امتداد حق الانتخاب قضية الملكية الخاصة، بل إنه على العكس من ذلك رفعها إلى مرتبة الأمر المهم والملح. كان على المرء أن يتساءل: هل هي «شر لا بد منه»؟! فمع أن الطبقات العاملة تحررت من العبودية بحكم القانون (أي ميثاق الإصلاح)، بقيت مستعبدة للعوز. وعبّر عنهم مل بهذه الكلمات: «ما زالوا مكبلين بقيود المكان والوظيفة والإذعان لرغبة صاحب العمل، أسرى بحكم مولدهم، محرومين من المباهج العقلية

---

(5) من أجل النقاشات المختلفة حول الملكية في كتاب **المبادئ** ومقالة **الفصول** انظر: Ryan, p. 185,

وانظر أيضًا: Pedro Schwartz, *The New Political Economy of J. S. Mill*, [Translated from the Spanish] (London: Weidenfeld and Nicolson, 1972), p. 181, and Samuel Hollander, *The Economics of John Stuart Mill*, Studies in Classical Political Economy; 3, 2 vols. (Oxford: Basil Blackwell, 1985), vol. 2, p. 785.

والروحية التي يرثها آخرون دونما جهد ودونما خضوع لثواب أو عقاب» .(CW, V, p. 710)

وهكذا، فإن قضية الملكية الخاصة التي كانت الأكثر بروزًا وإلحاحًا، بحكم تمرير وثيقة إصلاح عام 1867، طرقت مسائل أخرى متصلة بها، كموقف الثروات المتوارثة والمحاسبة على الدخل وقضية العدالة بشكل عام. وما أضافه مل هو أنه اقترح فحصًا من جديد للأعراف الاجتماعية كلها، واتخذ وجهة النظر القائلة إن هذا الفحص للملكية الخاصة يجب ألّا يستهدف هؤلاء الذين لديهم بالفعل مصالح في مساندة المؤسسات والمقتنعين بقيمتها، وإنما أولئك الذين تتركز مصلحتهم الوحيدة في «العدالة المجردة والمصلحة العامة للمجتمع» (CW, V, p. 711). كان تشريع مل الذي يحمل ملامحَ من فكر بنثام يؤكد ما يلي:

«أي مؤسسات ملكية يجب أن يشيدها مشرِّع نزيه، ذو حيدة مطلقة بين مالكي المقتنيات ومن لا يملكونها، يدافع عنهم ويوضح المبررات والأسباب التي من شأنها أن تؤثر حقًّا في مثل هذا المشرّع، لا بالتظاهر بأنه يتولى قضية هي بالفعل موجودة. ويتحتم الإنصات لها بتجرد ونزاهة، وفضلًا عن ذلك، الإنصات إلى الاعتراضات على الملكية ذاتها كلها» (CW, V, p. 711).

وهكذا، نقل مل الجدال من نقد مؤسسات الملكية الخاصة أو على العكس تبرير البيع بالجملة، إلى منظور آخر، هو معايير نزاهة الملكية الخاصة من وجهة نظر الطبقة العاملة التي كانت تملك آنذاك في بريطانيا، وأول مرة، القدرة على إجراء تغييرات جذرية فيها.

3 . نقد المجتمع القائم

استهل مل تحليله المحايد بسرد طائفة من شرور المجتمع القائم، كان أولها الفقر الذي تناوله بكل سخط اشتراكيو القارة الأوروبية ممن كان مل يكن لهم الإعجاب في قراءاته. كتب مل: «حسبي أن أقول إن أوضاع كثيرين في أوروبا المتحضرة وحتى في إنكلترا وفرنسا، أكثر بؤسًا من أوضاع معظم

القبائل المتوحشة التي نسمع عنها» (CW, V, p. 713). ولم يكتف مل بالتعريف بحالة البؤس المتوطنة في ما يُسمى المجتمعات «المتحضرة»، لكنه أيضًا رفض المقولة التي غالبًا ما «تدبَّج تبريرًا لاستمرار الفقر في قلب بيئة من الغنى والرخاء؛ إذ رفض مثلًا وجهة النظر القائلة إن الفقر - بكيفية ما - أمر طبيعي أو أنه يمثل أوضاعًا يُضحَّى فيها ببعضهم في سبيل صلاح المجموع، وبعبارة أخرى هو مبدأ يبرر الفقر بوصفه نتاجًا لصراع البقاء للأصلح. كان واضحًا لمل أن الفقر يعني فشل عدالة التوزيع الذي يلاحظ اطّراد تفشيه في المجتمعات القائمة. كتب مل: «إن فكرة عدالة التوزيع عينها أو فكرة وجود أي تناسب بين نجاح المرء ومزاياه أو بين نجاحه ومجهوده المبذول في حالة المجتمع الحالية هي الوهم بعينه، مما يمكن إحالته على خانة الرومانسيات» (CW, V, p. 714).

الضرب الثاني من الشرور متعلق بالأخلاقيات والفضيلة، حيث لاحت حالة المجتمع القائم آنذاك لمل، وكأنه يشجع أسوأ الرذائل جنبًا إلى جنب مع بعض الفضائل، وفي هذا كتب:

«إذا كانت فضائل الأفراد تعينهم في مسيرتهم المهنية الدنيوية، فإن رذائلهم تعينهم بالقدر نفسه، من خلال خنوعهم وتملقهم للغير، من خلال أنانيتهم التي تنغلق عليها قلوبهم المتحجرة، وما يزاولونه من أكاذيب وألاعيب في التجارة، بالمقامرة بالتأملات، وفي أحيان كثيرة، باللؤم الصريح، إذ تتيح القدرات والمواهب النجاح في الحياة أكثر مما تتيحه الفضائل» (CW, V, p. 714).

يعود سوء سلوك البشر، متمثلًا في الجريمة والرذيلة والخَرَق، بشكل جزئي للعوز والبطالة وقصور التعليم، بل انعدام التعليم كلية. ويُنظر إلى النقديْن اللذين وجههما مل إلى نظام الملكية الخاصة والمبنيَّين على علّتي الفقر واللاأخلاقية، كأمر معتاد لا بين الاشتراكيين فحسب، وإنما بالمثل بين الإصلاحيين بصفة عامة. على أي حال، مال الاشتراكيون إلى إضافة نقد ثالث ركّز على المغالاة في الفردية، حيث يتنافس الأشخاص على تأمين ذواتهم والاستئثار بالمزايا دون الآخرين، بما يذكر بحالة الحرب لدى فكر هوبز، كما انتقدوا ما رأوه منتشرًا في ظل الرأسمالية من خسارة الآخرين كشرط كي يربح

المرء. فالمنافسة الاقتصادية تفضي إلى تدنٍّ في الأجور، واستشراء حالات الإفلاس بين المنتجين، ونشوء إقطاع رأسمالي جديد ومتشابك (*CW*, V, p. 715). وأدخل مل عند هذه النقطة فقرات مقتبسة من لويس بلان، وروبرت أوين والفورييهية وآخرين كي يؤيد ويطور رؤيته (*CW*, V, pp. 716-727).

4. فحص اعتراضات الاشتراكيين

بعد أن اصطف بوضوح إلى جانب المعتدلين والاشتراكيين في انتقاداتهم نظام الملكية الخاصة، وشكل الرأسمالية القائم في وقته، شرع مل في تحليل هذه الانتقادات[6]. وفي حين ارتأى أن مستوى أجور العمالة العادية في أقطار أوروبا كلها متدنية تدنيًا مزريًا، حيث لا تكفي حتى لتقيم أودهم وتدبر لهم حتى الحاجات المادية والمعنوية الضرورية لجموع الجماهير حتى على أي مقياس يمكن التساهل فيه (*CW*, V, p. 727)، جادل مل وجهة نظر بلان القائلة إن هناك انحدارًا مطّردًا في الأجور، وهو ما يمثل جزءًا من النظام الرأسمالي.

بخصوص مستويات أجور العمالة، طرح مل ثلاث مسائل تدعم وجهة نظره القائلة إن أجور العمالة العادية في بلدان العالم المتحضر كلها، إذا ما قيست بمعيار النقود أو السلع الاستهلاكية، لم تكن تميل إلى الانحدار، وفي الأقطار التي تتزايد فيها هذه الأجور، فإن معدل هذا التزايد لم يكن متباطئًا، وإنما كان هو الآخر آخذًا في الارتفاع (انظر (*CW*, V, pp. 727-728)). كانت المقولة الأولى تتناول مشكلة التزايد السكاني، حيث امتدح مل - في البداية - بلان وأوين وفورييه لاهتمامهم بمشكلة تزايد التعداد، إلا أنه جادل في أنهم اتبعوا وجهة نظر مالتوس الخاطئة في أن التعداد البشري من شأنه أن يتزايد بوتيرة أسرع

---

(6) يلاحظ كلايز أن الفروق بين مقالة الفصول وأعمال مل المبكرة تتجلى في هذه النقطة في انتقاده لاعتراضات الاشتراكيين على النظام القائم آنذاك. وعلى كل حال فهو يضيف (وهو محق وفقًا لرؤيتي أنا) أن النقائص الحقيقية في أداء أي نظام اشتراكي وهي التي تومئ لها مقالة الفصول تختلف في الواقع اختلافًا طفيفًا عن تلك التي سبق أن ألمح لها سابقًا، انظر: Gregory Claeys, «Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism,» *The Journal of Politics*, vol. 49, no. 1 (February 1987), p. 143.

من تزايد مصادر الرزق، ومن ثم فهو يدفع بالأجور إلى الانخفاض. رفض مل وجهة النظر هذه، وفيما كان يرى أن ضغط التزايد السكاني هو أحد العلل وراء تدني الأجور، حيث آمن بأن هذه العلة آخذة في التناقص. وفي سبيل دعم موقفه هذا أشار بداية إلى أحد تداعيات انتشار المدنية الذي أدى إلى ظهور طرائق جديدة لتوظيف العمالة والحفاظ عليها. والمسألة الثانية هو انفساح المجال أمام العمال ليرحلوا إلى الخارج، وبصفة خاصة إلى بلدان غير مأهولة، حيث لن تنحط بالضرورة أجورهم. وأشار مل في النقطة الثالثة - إلى التحسن في وعي الجماهير وحصافتها، ويعني مل بها عمومًا اللجوء إلى وسائل تحديد النسل لوقف الانفجار السكاني (*CW*, V. p. 729). وعلى الرغم من أنه سلّم بأن الأفضل للمؤسسات الاشتراكية أن تتوافر لعلاج مشكلة التزايد السكاني، فإنه ألح على أنه ليس صحيحًا أن الأجور ستهوي بالضرورة في ظل النظام القائم.

تحول مل بعدئذ إلى وجهة النظر الاشتراكية (التي يراها أحادية النظرة، بعيدة من الكمال) عن دور المنافسة في المجتمع التي عادة ما يدينها الاشتراكيون، لا لأنها وسيلة لخفض الأجور فحسب، وإنما لأنها أيضًا مصدر لشرور أُخَر. كان مل - بالنظرة الشاملة - مؤيدًا قويًّا لمبدأ المنافسة في مجال الاقتصاد، فالتنافس بين العمالة قد يقود إلى ارتفاع الأجور بقدر ما قد يقود إلى انخفاضها، كما سيقود التنافس على إنتاج السلع إلى انخفاض الأسعار الذي هو في مصلحة العمال العاديين. ولا تؤدي المنافسة بالضرورة - كما يدعي بعض الاشتراكيين - إلى الاحتكار، إذ إن أكثر أرباب الأعمال نجاحًا سيطردون منافسيهم، فتنخفض الأجور وترتفع الأسعار، في حين أرتأى مل أنه من الصعوبة على الرأسماليِّ أن يدحر منافسيه جميعهم ويتحكم بالأجور والأسعار. وحتى لو وقع ذلك، ففي وسع التنظيمات الحكومية أن تتدخل حينذاك.

بعد أن رد مل بإجابات شافية على موقف الاشتراكيين من المنافسة، فسر موقفه بأنه في حين توفر المنافسة أفضل ضمان لانخفاض أسعار السلع إلى أدنى مستوياتها، فإنها لا تؤمّن بالضرورة جودة هذه البضائع. ولفت لدى هذه النقطة إلى ممارسات الاحتيال والغش وقصور الإجراءات وما إلى ذلك. كتب

مل: «وهكذا فإن التحايل الذي تبدأه قلة من الناس، يصبح ديدنًا في التجارة، وسرعان ما تتدهور أخلاقيات طبقة التجار» (*CW*, V. p. 732). مع ذلك، ليس العلاج في إبطال الرأسمالية، وإنما في لوائح المواصفات التجارية، وتطوير أماكن التخزين التعاونية، ومراجعة قوانين الإفلاس والعجز المالي التي بدت وقتها متغافلة عن البعد الأخلاقي في حالات الإفلاس، في تركيزها البالغ - مثلًا - على ابتزاز كل ما يمكن من المتعرض للإفلاس، لتعويض دائنيه.

كانت النقطة الأخيرة التي تناولها مل هي الرؤية الخاطئة لدى بعض الاشتراكيين بشأن تقاسم عائد الاستثمارات بين الرأسماليين والعمال. فإذا استثمر شخص ما مبلغ 20000 جنيه استرليني على سبيل المثال وبعائد سنوي يبلغ 2000 جنيه استرليني، فقد يرى كثير من الاشتراكيين أن مبلغي الـ 20000، و2000 جنيه كليهما من حق المستثمر، في حين يحق للعمال أجورهم فحسب. لم يوافق مل على ذلك، فالعشرون ألف جنيه قد استثمرت في آلات ومبانٍ وأدوات إنتاج متنوعة أخرى. وفي واقع الحال يحق للمستثمر الربح فقط (أي مبلغ الألفي جنيه سنويًا) في حين يخصص مبلغ العشرين ألفًا أساسًا لسد حاجات العمال (*CW*, V, p. 734). وعلى الرغم من أن مل أقر بأن القضية أكثر في تعقيدها من المثال الذي عرضه، أصر على مغالاة بعض الاشتراكيين مغالاة حقة في إصرارهم على أن العامل يرزح تحت وطأة رأسمالية لا تمنحه لقاء عمله إلا أجره فحسب.

لا يسعنا عند فحص تحليل مل هذا إلا أن نحيّي فيه الدقة والأمانة والتجرد في تحريه حالة المجتمع القائم آنذاك وتحليله نقاط القوة والضعف في نقده الاشتراكي للمجتمع الرأسمالي، ونقده التحليلي طموحات الاشتراكية، والإطار الزمني المتاح لعلاج مشكلات الرأسمالية. ولقد رفض - كما رأينا - وجهة النظر القائلة إن الرأسمالية تتجه بالبريطانيين سريعًا صوب نظام من الفاقة والعوز، واعتقد أنه ما من أزمة من هذا النوع، وما من أزمة تستوجب إعاقة الأفكار السديدة أو اتخاذ إجراء فوري، إلا أن ملاحظاته ومدخله كان أن وثيقة الإصلاح لعام 1867 منحت سلطة سياسية للطبقات العاملة للمرة

الأولى، وأن هناك حاجة ملحة إلى الإصلاح مصحوبة باقتراح إطار زمني دقيق - في حدود مدة جيل واحد - لدمج الشروط التي وضعها الاشتراكيون للعلاج، ولاختيار الصيغة الاشتراكية التي تقود إلى الإصلاح الدائم. وقد يرى المرء مدى تقدمية مل بدلالة تعرفه إلى المواقف المتعارضة ومحاولة التوفيق بينها، وركزت المناقشات العامة على استحالة التوفيق بين المتضادات. بين هؤلاء المعارضين - عن جهل - للتغير، وأولئك المحبذين - أيضًا عن جهل - للتغيير، وبعبارة أخرى بين هؤلاء المتشبثين بالحقوق التقليدية عن عدم المساواة في ملكية المقتنيات - أيًا كانت سبل الاقتناء - كحق طبيعي، وأولئك المطالبين بالثورة الناجزة والملكية العامة لوسائل الإنتاج؛ ثم حوّل مل تركيزه إلى قبول حتمية قرب حلول ضرب من الاشتراكية في بريطانيا في غضون جيل واحد، وطرح سؤالًا مختلفًا عن بدائل هذه الاشتراكية فقال:

«إن السؤال الملح علينا هو المقارنة المتأنية بين نظامين اجتماعيين مختلفين، بهدف أن نتبيّن أيهما سيوفر أعظم الموارد لقهر ما يتحتم علينا مجابهته من مصاعب الحياة. فإذا ما ألفينا أن الإجابة عن هذا السؤال أكثر صعوبة وأكثر اعتمادًا على الأوضاع الفكرية والخلقية مما كنا نظن، فحسبنا أن نفكر مليًا في أن لدينا فسحة من الوقت لحل هذه المسألة على مقياس تجريبي وفي إطار واقعي. وإنني لموقن من أننا لن نجد اختيارًا آخر في متناولنا عن قابلية الإجراءات الاشتراكية للتطبيق العملي أو النافع، من الأسس الفكرية والخلقية للاشتراكية، ما يستحق منا دراسة متأنية، فهي توفر في كثير من الحالات مبادئ تهدينا إلى التحسينات الضرورية التي تتيح لنظام المجتمع الاقتصادي القائم أفضل الفرص» (*CW*, V, p. 736).

المتضادات الجديدة التي يشير إليها مل هي المجتمع الرأسمالي القائم من ناحية، والمبدأ الاشتراكي من الناحية الأخرى. وربما أمكن التوفيق بينهما بالتركيز على المعتقدات البديلة داخل إطار الاشتراكية نفسها، والتركيز على النقاط الخلقية والفكرية التي تطرحها بدائل الاشتراكية للحل، وهي التي يجب النظر إليها بدورها في ضوء بدائل الرأسمالية الجادة، وكما هي مطبقة حاليًا.

5. الاشتراكية الثورية في مواجهة الاشتراكية التجريبية

سوف يندهش الملمون إلمامًا جيدًا بتمييز ماركس بين الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية، ونسْخ الأخيرة للأولى وحلولها محلها[7] إذا جوبهوا بتفرقة مل المهمة بين الاشتراكية الثورية وتلك التجريبية. فإذا كان ماركس قد أعلى من شأن الاشتراكية الثورية إلى مرتبة العلم، رفضها مل بدقة، بحكم أنها غير قابلة لتجربتها عمليًا، إضافةً إلى أن الاشتراكيين الأوروبيين - لا هؤلاء ممن لهم صلة بالشخصية القومية البريطانية - هم من دافعوا عنها. لم يُنظر إلى اشتراكية ماركس الطوباوية على أنها طوباوية على الإطلاق، فصيغها كانت قابلة للتجريب العملي في المجتمعات الصغيرة أو في قطاعات من تلك الكبيرة. وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز الذي أدى إلى معارضة مل للصيغة الثورية للاشتراكية، مكّنه بالمثل من تسليط الضوء على المسائل الفكرية والخلقية بأكثر مما فعل مع نظريات التحول التاريخي أو الثوري مثلًا[8].

وصّف مل الاشتراكية بدلالة «الملكية المشتركة لأعضاء المجتمع لأدوات

---

(7) انظر: Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Writings in One Volume* (London: Lawrence & Wishart, 1968), pp. 59-62.

(8) بالوسع التبحر في الكتابة عن المقارنة بين مل وماركس، وقد رصد روبسون أن مل لم يلمّ إلا بالقليل عن ماركس، انظر: Robson, pp. 275-276,

(لكن ارجع إلى CW, XXXII, pp. 275-276) وأن المعرفة بماركس كانت محدودة في إنكلترا حتى وفاة مل في عام 1873. انظر: Lewis S. Feuer, «John Stuart Mill and Marxian Socialism,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 10, no. 2 (April 1949), pp. 297-303,

مقارنة بين مل وماركس، أضاف روبسون أن مل كان معارضًا للعنف الثوري، وإنما كان في صف الثورة الفكرية والخلقية، حيث ألفى مل في دكتاتورية البروليتاريا مثلًا، فكرة صبيانية، رافضًا أي إصرار على الحروب الطبقية، كما عارض مل الإلحاح في التركيز على مركزية السلطة، إذ أحس أن الشيوعيين والاشتراكيين قد وصفوا مؤسسات الدولة توصيفًا غير كاف. وعلى مستوى أبعد غورًا أكد فهم مل للتاريخ «الثقافة والفكر والفردية». وفي حين لم يغفل العوامل الاقتصادية، حيث أقصى مفهوم الحتمية الصارمة كما صورها ماركس. وختامًا، أهمل ماركس (مثل كونت وعلى العكس من مل) المشكلات المنطقية مثل البرهان، والتعميمات المستخلصة من المعطيات... إلخ. وللمزيد انظر: Ryan, pp. 183, 161-163, 165, 174 and 240.

لدراسة أكثر استفاضة ومقارنة بين ماركس ومل يُرجع إلى: Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

الإنتاج ووسائله كافة» (CW. V, p. 738)، وأردف ذلك بقوله إن الاشتراكية لا تحرّم بالضرورة امتلاك الأدوات الاستهلاكية الشخصية أو الحق في الاستمتاع بهذه الأدوات، أو منحها للغير، أو تبادلها معه.

كان وجه تميز الاشتراكية في نظر مل هو أن أدوات الإنتاج فحسب هي ما يخضع للملكية العامة. وعلى مقياس مصغر، يلوح هذا الشكل من الاشتراكية صالحًا للتطبيق، وهذا ما دافع عنه أوين وفورييه. وعلى مقياس الأمة، فإن إدارة أدوات الإنتاج كلها شأن آخر. وسلّم مل بأن للاشتراكية الثورية جاذبيتها الجماهيرية، وكتب عن ذلك: «ومما تجاهر بأنها ستنهض به وتعد بتحققه سريعًا تأميلها المتحمس لرؤية أحلامها كلها - وبضربة واحدة - حقيقة واقعة في العصر القائم» (CW. V, pp. 737-738). لم يتحمس مل لهذا الرأي أو يشعر بالتفاؤل الذي يحف بالسياسات الثورية، فعبّر عن ذلك بقوله:

«يتحتم علينا أن نعترف بأن هؤلاء الذين من شأنهم أن يقوموا بهذه اللعبة لاختبار قوة رأيهم الشخصي الذي لم تؤيده أي مصادقة تجريبية، وأن يحرموا بالقوة كل من يتمتع الآن بوضع مادي مريح من وسيلتهم الوحيدة الحالية للحفاظ عليه، وأن يحتملوا مشهد إراقة الدماء البشع والبؤس الذي سيحل إذا ما قوّمت هذه المحاولة، لديهم ثقة راسخة في حكمتهم هم من جهة، وقلق الأناس الآخرين نتيجة متاعبهم من جهة أخرى. والمثال النموذجي لاجتماع هاتين الصفتين الذي نادرًا ما يوجد هو روبسبيير وسان جوست»[9] (CW, V, p. 737).

قام عداء مل للاشتراكية الثورية في جزء منه، على عدم صلاحيتها للتطبيق أو التجريب العملي، إلى جانب أسباب أخرى توجب رفضها. وتم تناول هذه الأسباب الأخرى مبدئيًا من خلال مفاهيم مختلفة لتوزيع الخيرات في المجتمع

---

(9) لويس أنطوان دو سانت جوست (Louis Antoine de Saint Just) (1767-1794): قائد عسكري وسياسي في خلال الثورة الفرنسية، كان أصغر النواب المنتخبين في المؤتمر الوطني وارتفع نجمه بسرعة حتى أصبح ذا مركز بارز في حكومة الجمهورية الفرنسية الأولى، وهو من قاد حملة إعدام الملك لويس السادس عشر. ارتبط بروبسبيير وعمل معه في لجنة الأمن العام وكان وجهًا بارزًا في خلال سنوات حكم الإرهاب. انتهى الأمر به إلى الاعتقال ثم الإعدام بالجيلوتين في عام 1794 [المترجم].

الاشتراكي. وقد يشمل ذلك «الشيوعية البسيطة»، أي التوزيع المتساوي على جميع أعضاء المجتمع، أو مستوى العدالة الرفيع لدى بلان (Blanc) القاضي بالتوزيع وفقًا للحاجة، أو خطة فورييه بتنوع المقابل المادي. بيد أن مل لم يركن إلى هذه التمييزات، بل تحول بدلًا من ذلك إلى تحليل الدوافع النفسانية التي تعتمل في كلا المجتمعين الاشتراكي والرأسمالي. وقد يفسر تحول مل إلى علم النفس لدى هذه النقطة، توافره على إصدار الطبعة الثانية من مؤلَّف أبيه **تحليل ظواهر العقل البشري** (1869)، الذي نُشر في الوقت ذاته حين كان يدبج مقالاته **الفصول**، إلا أن الأرجح أن مل كان في سبيله إلى العودة إلى مفهومه عن علم الاجتماع، وكما فصّل في الكتاب السادس من مؤلفه **المنطق** الذي أرسى فيه دعائم التحليل الاجتماعي لعلم النفس والإثولوجيا، أي الشخصية والهوية القومية. وكي يفرق بين المفاهيم المختلفة لعدالة التوزيع احتاج مل إلى أرضية جاسئة يقف عليها، ورأينا كيف استخدم تقويمه للهوية القومية ليؤسس لنزعة بين البريطانيين تناوئ التغيرات الثورية، ما أفضى به، بدوره، إلى رفض تلك الصيغ من الاشتراكية التي تعول عليها.

تحول مل عندئذ ليمحص أبدال عدالة التوزيع المتنوعة من منظور الدوافع إليها. وكانت نقطة البداية لديه ما أطلق عليه «النزوع المتواصل إلى الدعة والإخلاد إلى الراحة» (*CW*, V, p. 740)، وعدّه أمرًا أساسيًّا - وإن لم يكن حقيقة لا تقبل التبدل - في الطبيعة البشرية، من منطلق ما يُرى من أداء العمال لمهماتهم الرتيبة الباعثة على الضجر. وارتأى مل أن الدافع الوحيد وراء قبول مثل هذه الأعمال هو المقابل المادي الذي يحسن حياة العمال وعائلاتهم. ويضيف مل: «إذا افترضنا العكس، فيتطلب ذلك أن تكون مبادئ أداء الواجب وشرف المهنة أقوى من دوافع المصلحة الشخصية، ليس في السلوك الخاص أو الجلَد في العمل فحسب، لكن في تنظيمات حياتهم عمومًا، التي أعتقد أنه ما من أحد سوف يؤكدها» (*CW*, V, p. 740). مع ذلك فمن شأن النظام الاشتراكي أو الشيوعي أن يعول على نوع آخر من الدوافع غير المصلحة الشخصية. وآمن مل بأنه سوف يفرز لديهم أخلاقيات مختلفة، إلا أن ذلك يستغرق وقتًا مدته جيل من أناس يسهمون في هذه الأخلاقيات التي يتعلم منها جيل آتٍ. وفضلًا

عن ذلك، فإنه حتى التعويل على هذا الشكل الوئيد من التعليم يفترض بالباطل أن الحدود الشخصية للمعلمين التي قد تحددها الأوضاع في النظام القديم لن تتسرب إلى الجيل التالي. وهنا يقر مل بأن على مديري النظام الاشتراكي أو الشيوعي - في ظل غياب دوافع أخرى- أن يعولوا على الدوافع لدى الحكام، وكما وردت في جمهورية **أفلاطون**[10]، من أن الحكام يقومون بذلك كي يحجبوا السلطة عن حكام أُخر أكثر سوءًا (انظر (*CW*, V, p. 741)).

حين عاد مل إلى الحديث عن العمال العاديين، اعتقد أنهم - في ظل النظام الرأسمالي - لن يمتلكوا إلا القليل من الحوافز لأداء عملهم الرتيب بما يكفي من الطاقة والكفاءة. وفي حين أن مجرد الائتناس بزملاء العمل قد يكون ذا أثر أكثر فاعلية في ظل الاشتراكية، فربما جلب أثرًا عكسيًا، مثلما حدث حين دعت الاتحادات المهنية إلى الإبطاء العمدي في العمل لتوفير فرص العمل لعدد أكبر، وتجنب فقدان العمال لوظائفهم.

ارتأى مل في إدخال نظام العمل بالقطعة علاجًا وتحفيزًا أكثر في ظل النظام الاشتراكي الذي يجزي المجدّين والأكفاء، غير أن المبدأ الاشتراكي يجنح صوب معارضة نظام العمل بالقطعة، إذ يُجبر العمال فيه على الجهد الشاق، في حين أن بمقدورهم في ظل غير هذا النظام أن يكسبوا العائد نفسه بمجهود أقل. وفضلًا عن ذلك، فالمفكرون الاشتراكيون - كما رأينا - يعارضون عمومًا فكرة المنافسة. ومن هنا تحول مل إلى مصدر آخر للتحفيز، وهو نظام «المشاركة الصناعية» الذي يعني السماح بمشاركة القوة العاملة بكاملها في الأرباح (*CW*, V, p. 743). بيد أن هذا الأسلوب في إدارة الشركات، حيث يحصل العمال على نصيب من الأرباح، وهو الأسلوب الذي زكّاه مل، قد يفلح في ظل الرأسمالية كما في ظل الاشتراكية، ومن هنا توصل مل إلى الخلاصة التالية: «لا تبدو للشيوعية أي ميزة في ما يتعلق بتحفيز جماهير العمال على بذل الجهد الذي لا يتحقق في حالة الملكية

---

(10) Plato, *The Republic*, Translated by P. Shorey, 2 vols. (London: William Heinemann; Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963), pp. 416 ff, and vol. 1, pp. 308 ff.

الخاصة، أما في ما يتعلق برؤوس الإدارة فتتَضح في الشيوعية عيوب جمة» (CW, V, p. 743).

يرتبط بنظرة مل النفسية إلى الحافز على العمل، تحليله مصاعب تحقيق العدالة تحت النظام الشيوعي الذي يوزع الأجور على العمال كافة بالتساوي. ولأن العمل يتفاوت من حيث صعوبته ومدى تقبل العامل له، فمن الصعوبة تقسيمه إلى حصص متساوية، وبما أنه لن يقسم إلى حصص متساوية، فإن مبدأ المساواة في المكافأة سيشكل - في عرف مل - إخلالًا بالعدالة. أما إذا كان العمال سيؤدون العمل معًا، أي كل في دوره بالتبادل كسبيل للتغلب على هذا الإخلال، فعلى الاقتصاد أو الشركة أن تضحي بالفوائد في الإنتاج والثروة اللذين يجلبهما حسن توزيع العمل. كان مل يعتقد أن الرأي السائد بين الشيوعيين باختفاء المنازعات وسوء الطوية في ظل نظامهم ليحل محلها التناغم والمودة هو رأي ببساطة مغلوط، بل إنه كان يعتقد بحدوث العكس، فإذ تُكبت المشاجرات المألوفة حول المصالح والطموحات المالية، فإن الصراعات من أجل التفوق وحيازة النفوذ في التجمعات التعاونية الأكبر ستتفاقم، حيث إنها ستكون المتنفس الوحيد لإرضاء الذات، وهكذا فإن التحليل النفساني لمفهوم عدالة التوزيع في ظل الشيوعية قاد مل إلى الخلاصة التي عبّر عنها بقوله:

«لكل هذه الأسباب المتنوعة، فمن المحتمل أن تتعدد حالات إخفاق الاتحادات الشيوعية في رسم صورة جذابة عن الود المتبادل وتوحد الإرادة والمشاعر التي غالبًا ما يبشر بها الشيوعيون، وإنما ستمزقها غالبًا الشقاقات المتعددة التي ستحطمها على الأرجح» (CW, V, p. 745).

لاحظ مل أن الأفراد - تحت مظلة الشيوعية - سيفتقدون مواردهم وبالتبعية فرصتهم في تعليم خاص لائق. فإذا ما قام المجتمع بأكمله على تنظيم التعليم، فلن تقل موارد الأفراد فحسب، لكن سيضمحل بالمثل نفوذهم في المجتمع عمومًا. واستشهد مل هنا بأهمية الحرية في معارضة نظام شيوعي، فكتب:

«دائمًا كانت العقبات التي تعترض سبيل تقدم الإنسان هائلة وجسيمة، تتطلب توافر أوضاع مواتية ومتزامنة للتغلب عليها، إلا أن الشرط الحتمي لقهرها هو أن تمتلك الطبيعة البشرية الحرية في الانتشار تلقائيًا في الصعُد المختلفة في كلا الجانبين الفكري والعملي، حيث يسع الناس أن يفكروا لأنفسهم، ويخوضوا التجارب بأنفسهم، ولا يسلموا أنفسهم لأيدي حكامهم الذين قد يعملون لمصلحة الأغلبية أو لمصلحة قلة قليلة، فيفكر هؤلاء الحكام نيابة عنهم، ويخططون لهم كيف يتصرفون. وإنما ينبغي في المنظمات الشيوعية أن تحل الحياة الخاصة في درجة لا تدانيها درجة، داخل إطار سلطان الجماهير، وأن يتقلص إطار تطور شخصية الفرد وأفضليته عما هو قائم بين المواطنين المتمتعين بكامل حقوقهم في أي دولة تنتمي إلى الأفرع التقدمية في شجرة العائلة البشرية. فانسحاق شخصية الفرد قائم بالفعل في المجتمعات كلها، وهو شر عظيم ومتفاقم، ومن المحتمل أن يزداد تفاقمه في ظل الشيوعية، إلا إذا كان في قدرة الفرد أن يحد منه، باختياره الانتماء لجماعة من الأفراد ذوي الأفكار والعقليات المتشابهة» .(*CW*, V, p. 745-746)

لم يرفض مل نظام الإنتاج في الشيوعية كلية، حيث كان مرحبًا بالتسليم بأنه قد يتلاءم - في وقت ما مستقبلًا - مع طلبات الإنسان وحاجاته. ومن الواجب استكشاف هذا التلاؤم من خلال التجريب العملي في إطار نظام الملكية الخاصة، في حين أنه وضح مقصده حين لاحظ أن المجتمع القائم - نتيجة لفساد الأخلاق ووهن المعنويات - يؤثر في الشخصية، ولا يقوى على توفير التعليم الأخلاقي الواجب. لذا، يتعين على التجارب الشيوعية أن تثبت أولًا - من جيل إلى جيل - إمكان توفير مثل ذاك التعليم.

مع أن مل كان متشككًا في نمو الشيوعية، رحب بأشكال الاشتراكية الأخرى التي تحاول التغلب على محدودية تطبيق الشيوعية. وكانت أهم هذه الأشكال «اشتراكية فورييه» التي امتدحها مل كثيرًا، من حيث استطاعتها التعامل مع الاعتراضات على الشيوعية، ومن حيث امتلاكها مبدأ في عدالة التوزيع أكثر

واقعية وقابلية للتطبيق، بل إن فورييه تشبث بنقطة جذب العمال نحو عملهم. ويتسم وصف مل لـ «قرية الفورييهيين» (Fourierist Village) (*CW*, V, pp. 747-748) بمسحة تعاطفية جدًا، حيث آمن بأنها تستحق محاولة منصفة لتقويم مدى قابليتها للتطبيق. وعلى الرغم من هذا الدعم القوي، نجح مل في إقامة التوازن في ملاحظاته إلى حد ما، أو على الأقل أصر على أن امتداحه ينصب على نظام فورييه الصناعي فحسب، حيث اختلطت «براهين فورييه الدامغة على التميز» بأعتى الشطحات وأبعدها عن الروح العلمية في ما يخص العالم المادي، واتسمت مفاهيمه عن ماضي الإنسانية ومستقبلها بالمغالاة، حيث اعتنق أفكارًا شاذة بشأن المسائل الاجتماعية، ولا سيما أسس الزواج (*CW*, V, p. 748n).

لدى اختتامه هذه النقطة، ركز مل أولًا على أن الاشتراكية من شأنها أن تصلح بين الصفوة من بني الإنسان فحسب، ومن الأهمية تدريب أعداد غفيرة من الناس على تقبلها، **وثانيًا** على أنه ما من سبيل في الاشتراكية الثورية للتعامل مع الظلم الذي يمارسه أصحاب رأس المال والملكيات، **وثالثًا** اختتم مل بملحوظة معتدلة، مع اقتباس من وصف لحالة الطبيعة من مؤلف هوبز **اللفيثان** (*Leviathan*)، حيث تتجلى في الحياة القصيرة الوحشة، والعوز، وطبيعتها المقززة الفظة (*CW*, V, p. 749)[11]، إذ كتب مل:

«ما بين أفقر الأفراد وأكثرهم بؤسًا داخل ما يُطلق عليه «المجتمع المتحضر»، تتجلى الأوضاع المتردية كأسوأ ما يعرض للإنسان من شرور الهمجية الناجمة عن انحلال الحياة المتحضرة، ولا يعني هذا أن السبيل إلى الارتقاء به هو الهبوط بالآخرين إلى حالته المزرية نفسها، لكن على العكس فبمعونة هؤلاء ممن ارتقوا بالفعل، نجا كثيرون آخرون من هذا المصير. ويمكن فحسب عن طريق تنسيق أفضل للعملية نفسها أن نأمل - مع الوقت - في أن نوفق في انتشال البقية الباقية» (*CW*, V, p. 749).

---

(11) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by Michael Oakeshott, 12 vols. (New York: Collier Books, 1966; [1651]), p. 100.

6. مستقبل الملكية الخاصة

إذ اختتم مل مقالته عن الاشتراكية، أعاد عرض رؤيته في أن مجرد إبطال الملكية الخاصة والمنافسة بموجب إجراء برلماني أو بثورة لن يقود بالضرورة إلى إقامة دعائم لتأسيس مجتمع ناجح جديد، فتوطيد أسس الاشتراكية يقتضي محاولات عديدة وتعليمًا أرقى. إضافةً إلى ذلك اعتقد مل أن الملكية الخاصة ستبقى حية لحقبة مديدة من الزمن، وحتى إذا أبطلتها حركة ثورية ما، فستعود بصورة أو بأخرى، فليس هناك أساس آخر يستند الناس إليه في تأمين قوتهم الضروري وتوفير أمانهم، كذلك فإن هؤلاء ممن ينتفعون من إلغاء الملكية الخاصة سيتلهفون على حماية ذلك الجزء من الملكية العامة الذي أمكنهم الاستحواذ عليه، وسيمانعون في إعادته إلى مالكيه السابقين[12].

مع ذلك ليست الملكية الخاصة بل الرأسمالية بالنظم الجامدة التي لا تقبل التغيير أو التطور. ومثلما أشار روبسون، فالملكية الخاصة لدى مل هي موضوعة للمنفعة العامة[13]. وفي فقرة ميثاق الإصلاح لعام 1867 التي منحت قوة دافعة كبيرة للطبقات العاملة، أسباب جلية لدى الأقلية المتعلمة كي تتقدم بجوانب في المعتقد الاشتراكي وكذلك كي تعارض المحاولات السابقة لأوانها للتحرك بغتة صوب الاشتراكية، وكما حاول مل أن يدلل، ينبغي ألا تعتمد المقترحات لإصلاح المؤسسات والممارسات البشرية - حتى تكتسب أنصارًا لها - على قابلية تطبيقها على الأفكار القائمة عن الملكية، بل إن الأفكار القائمة عن الملكية هي التي يتحتم أن تتحور نحو تنمية أحوال الإنسان وتحسينها» (*CW*, V, p. 753). وخلص مل من هذا إلى أن «المجتمع في ظل هذه الأوضاع مخول لأن يبطل أو يغير أي حق تمييزي في الملكية يقف في وجه المصلحة العامة إذا ما توافرت الأدلة على هذا الحكم» .(*CW*, V, p. 753)

---

(12) Robson, p. 246.

(13) المصدر نفسه، ص 246، و Ryan, p. 197.

ما هو مغزى هذه الملاحظات بشأن الملكية؟ ليس من السهل أن نحكم حكمًا قاطعًا ما إذا كان مل اشتراكيًا أو لم يكن، فهو يبدو معتنقًا لفكرة الأمان وإقامة الأود التي يروج لها نظام الملكية الخاصة، وعلى الرغم من ذلك وكما رأينا هنا وفي مواضع أخرى، كان مل على علم بعدم العدالة الخلقية والاقتصاد الأخرق لهذا النظام، على أنه إذا كان على نظام الملكية العامة في الاشتراكية أن يحل محل الملكية الخاصة، فإن نجاح خطة هذا الإحلال يتطلب استعدادات تحتاج إلى وقتٍ وتؤدي إلى تأجيل الغايات المستهدفة. وإذا كانت النخبة الذكية في عرف مل - مع إيثارها للاشتراكية أو في الأقل إيمانها بحتميتها - إلا أنها تبدو على النقيض منفقة معظم وقتها في محاولة إرجاء حلولها، خوفًا من أن تحل قبل الأوان المؤاتي.

قد نعثر على مفتاح هذا التناقض الذي يبدو في الاشتراكية من أجل أن تنجح في الحلول في كتاب مل منظومة المنطق، فهو يستحضر علمين: علم النفس والإثولوجيا، ويُعمِل فراسته ليتكئ على فكرة الاشتراكية، فيعلمنا علم النفس أن الأكثرية الغالبة من العمال، ولا سيما من هؤلاء العاملين في مهمات رتيبة، تؤثر الخمول والدعة في العمل الشاق. وبعيدًا عن حب العمل الذي نادرًا ما يتوافر، والذي من شأنه أن يقود العامل العادي إلى إلغاء حبه لمصلحته وللثروة وتقديمه العمل من أجل المصلحة العامة، فإن الصداقة الحميمة والحماسة الثورية قد لا تدومان طويلًا، وهو ما قاله مل في زمانه، ويصح الأمر نفسه في يومنا هذا.

بالنسبة إلى الإثولوجيا، ألح مل على أن الشخصية القومية البريطانية - بخلاف الحال في فرنسا وألمانيا وحتى سويسرا - لا تروق لها فكرة الثورة العنيفة ولا حتى التغيير السريع. وتميل شخصية البريطانيين إلى الحذر والتجريب أكثر من ميلها إلى المخاطرة بالأحلام الطوباوية. واستخدم مل العلمين بعض الشيء ليشيد نوعًا فريدًا ومختلفًا من فن السياسة، حيث كان هذا الفن مبنيًا على أساس اتباع الشعب البريطاني لإمرار ميثاق الإصلاح لعام 1867 ووضعه موضع التنفيذ، وهو الميثاق الذي وضع سلطة سياسية واسعة

أول مرة في أيدي الطبقات العاملة. ولم يعد يهمنا ما إذا كان مل قد صدّق أو لم يصدق على الاشتراكية، حيث تحقق أن الاشتراكية بصورة أو بأخرى ستتم تجربتها حتمًا، وأن هؤلاء الذين يستوعبون هذه الأمور، في حاجة إلى مناقشة طبيعة هذا الشكل الجديد للحكم والتنظيم الاقتصادي قبل حلوله. وفي تثمينه الشخصية القومية البريطانية تحقق من أن لدى الفلاسفة جيلًا واحدًا فقط لصوغ معنى لهذا الشكل الجديد للمجتمع، وتعليم الناس كيف يتجاوبون معه.

الفصل الحادي عشر

عدالة التوزيع
ومذهب المنفعة العامة

مرّ معنا في الفصل السابق - وفي مناسبات عدة - عبارة «عدالة التوزيع»، ذلك المصطلح الذي استقاه مل بدايةً من الكتّاب الشيوعيين والاشتراكيين. ورفع شعار عدالة التوزيع أيضًا في إطار انتقاده النظم القائمة للملكية الخاصة، وكان الغرض من هذا الشعار أن يؤدي دوره للتوجيه نحو نظم من شأنها أن تحل محل النظم القائمة. إضافةً إلى ذلك، فنّد مل أبدال عدالة التوزيع المختلفة ليرى أيها تعكس المثل العليا للعدالة، ولا سيما تطبيقاتها العملية في المجتمعات الصناعية الحديثة.

كما رأينا، تعرف مل إلى أهمية مطالبة معارضي نظم الملكية الخاصة القائمة بالعدالة، إلا أنه أصر على أن هذه المطالبات لم يُحسن توجيهها. وإذا كان النظام القائم آنذاك مصدرًا للاستغلال والبؤس، كان واجبًا أن يُستبدل به نظام آخر للملكية الخاصة مبنيٌّ على أساس مبدأ المساواة والتوازن بين المكافأة والجهد المبذول. لم يكن ذلك المبدأ معمولًا به في نظام الملكية الخاصة القائم، حيث ما من تناسب بين الجهد والمقابل، بل كان أولئك الذين يتقاضون المقابل الأعلى هم أقل الناس بذلًا للجهد. فإذا كان الجزاء حينها غير ذي صلة بالجهد المبذول فينبغي إبطال ذلك، وإرساء قاعدة لنظام مستقبلي للملكية الخاصة. وليس ثمة خيار واسع في الواقع بين نظام ملكية خاصة مثالي ونظام اشتراكي مثالي، إضافةً إلى أن الاختيار إذا كان متاحًا

أو ضروريًا، فستثار نقطة جوهرية، هي أي النظامين أفضل لحماية الحرية الشخصية وإنمائها[1].

أعطى مل أفضلية عمومية لأولئك الذين مال إلى تسميتهم «الشيوعيين»، حيث إنهم ينتهجون مستوى عاليًا من عدالة التوزيع، إذ تتبع أدوات الإنتاج والأرض ورأس المال المجتمع كله بالتساوي، كما يُساوى بين العمال في مكافأتهم وتوزيع العمل بينهم. وعلى الرغم من أن هذا النظام عكس مستوى أرقى من الطبيعة الإنسانية والأخلاق مما كان سائدًا، إلا أنه كان عرضة على المدى الطويل للتحول إلى نظام من الوصاية الأبوية[2]، وربما للإضرار بالحرية عند محاولة تطبيقه (كما في حالة جيزويت باراغواي - انظر أيضًا (*CW*, XIX, p. 396)).

أما من سماهم مل بالاشتراكيين فاتبعوا مفهومًا مطلقًا للمساواة، إذ كانوا يرون ضرورة المكافأة على العمل بمجرد تأديته، ومن ثم فمن المحتمل أن يحظى هؤلاء الذين آثرتهم الطبيعة بالقوة والحيوية والذكاء، في مقابل أعلى. وفي حالة البشرية الراهنة كان هذا الحل الوسط المتمثل في المساواة المطلقة يعتبر أكثر قبولًا من الناحية العملية، ومن شأنه أن يستوجب - لإقراره والحفاظ عليه - انتهاكًا أقل للحرية الفردية.

1 . عدالة التوزيع في مذهب المنفعة العامة

يحتوي مذهب المنفعة العامة على إلماعات مهمة عديدة إلى هذه المشكلات والمناقشات، ولا سيما في ما يخص المساواة والعدالة[3]. ذكرتُ

---

(1) كتب ك. ل. تن: «وفي الحساب الختامي كان همه الغالب عليه بمصير الحرية وتطور الفردية، هو ما وجه اقتراحاته الاجتماعية والسياسية كلها». مع ذلك يلوح أن تن أغفل قضية العدالة، ولا سيما عدالة التوزيع بوصفها قضية لها أهميتها في إطار الاشتراكية، انظر: C. L. Ten, «Democracy, Socialism, and the Working Classes,» in: John Skorupski, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 372.

انظر أيضًا: C. L. Ten, *Mill on Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

(2) الوصاية الأبوية (Paternalism): نظام تنتهجه الحكومة في إدارة البلاد وفي معاملة الجماعات والأفراد بتوفير حاجاتهم من دون إعطائهم حقوقًا أو مسؤوليات [المترجم].

(3) لا يأخذ معظم الفلاسفة السياسيين والأخلاقيين ممن يكتبون عن المنفعة العامة في الحسبان =

في مواضع أخرى أن مل تأثّر بمفهوم بنثام عن الحرية التي كان يقيسها بمعيار الأمان، وطوره كمبدأ للعدالة في مذهب المنفعة العامة[4]. وفي مناقشته الشيوعية والاشتراكية، ولقلقه من أن اتباعهما قد يؤذن بتهديد الحرية من خلال إدخال مفهوم العمل الإجباري والتعنت في نظام المكافأة وأوضاع العمل، بل في المجتمع عمومًا، أدخل مل بمهارة وصفًا مألوفًا للحرية في قلب العدالة[5]، كما أدت مفاهيم تأمين الشخص وممتلكاته وتطلعاته كمبادئ للحرية، بمل، إلى مفهوم الحقوق.

إذا ترجمنا تناول مل للشيوعية والاشتراكية في كتاب المبادئ، ومقالات الفصول إلى مصطلحات الأمان كما في كتاب المنفعة العامة، فسنجد أن نظام الملكية الخاصة المثالي والحرية الفردية جرى تأسيسهما بالفعل مبدئين للعدالة، بل جزءًا من العدالة المتمايزة من المنفعة العامة المألوفة. وعلى مستوى ما، كان

= مسألة عدالة التوزيع في مقالة مل المنفعة العامة، ولا بأي درجة من التمحيص. انظر على سبيل المثال: Roger Crisp, *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, Routledge Philosophy Guidebooks (London; New York: Routledge, 1997), pp. 155-171, esp. 157,

انظر أيضًا: Roger Crisp, «Introductory Materials,» and «Notes,»» in: John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Edited By Roger Crisp, Oxford Philosophical Texts (Oxford; New York: Oxford University Press, 1998), pp. 136-150; D. D. Raphael, *Concepts of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 2001), pp. 126-138, and Wendy Donner, «Mill's Utilitarianism,» in: Skorupski, ed., *The Cambridge Companion*, pp. 282-291,

الاستثناء من ذلك هو: Henry R. West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 161 ff.

انظر كذلك: Fred R. Berger, *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984), pp. 153 and 157-204, and Jonathan Riley, «Justice under Capitalism,» in: John W. Chapman and J. Roland Pennock, eds., *Markets and Justice*, Nomos; 31 (New York; London: New York University Press, 1989), p. 143.

(4) انظر على سبيل المثال: Frederick Rosen: «Bentham and Mill on Liberty and Justice,» in: George Feaver and Frederick Rosen, eds., *Lives, Liberties, and the Public Good, New Essays in Political Theory for Maurice Cranston* (London: Macmillan Press, 1987), pp. 121-138; *Bentham, Byron, and Greece: Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1992), pp. 25-39, and *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London: Routledge, 2003), pp. 185-206, 245-255.

(5) يكوّن مفهوم مل عن العدالة كتأمين الأشخاص على أنفسهم ومقتنياتهم قاعدة سليمة لمعارضته التغيرات العنيفة المفاجئة في ما يختص بنظم الملكية.

مل يلح على أن الحرية - بمعنى الأمان - جزء مهم من العدالة نفسها، بوصفها جوهرًا لنمط من الحرية، وأساسًا تُوصف به الحقوق معًا. وعلى مستوى آخر كان مل ينادي بأن للحرية الأولوية على العدالة إذا ما تعارضتا، ومن شأنهما أن تتعارضا أساسًا عندما تواجه الحرية العدالة المبنية على المساواة.

عندما ثارت المناقشة الحقة عن الشيوعية والاشتراكية وعلاقتهما بالمساواة[6]، أدخل مل مفهوم المساواة بوصفه صورة للعدالة التي كانت ملتصقة تقريبًا بالنزاهة والتجرد (وهي أحد روافد العدالة الخمسة المألوفة) (*CW*, X, p. 243). لم تكن منزلة المساواة الدقيقة في علاقتها بالعدالة واضحة، على الرغم من أن مل لدى إدخالها، أقر بأنها دخلت في مفهوم العدالة وفي تطبيقها العملي، وأنها في عيون كثيرين تمثل لبّها (*CW*, X, p. 243). على أي حال، فإن مل ألفى المساواة قضية تحفّ بها المشكلات، ولا سيما في تطبيقاتها الخلقية والسياسية. على سبيل المثال، غالبًا ما يكون هناك تفاوت هائل بين الناس أنفسهم الذين يرون في المساواة جوهر العدالة. ولاحظ مل في أحد الأمثلة، أن العدالة في دعم المساواة في الحقوق بين الجميع يمكن تطبيقها في يسر في مجتمعات العبودية حيث كانت حقوق العبيد - بل كانوا هم أنفسهم - مدعومة بشدة تحت قاعدة المساواة مثلما كانت حقوق السادة. وهكذا يبدو أن العدالة في صورة المساواة، تحمل في طياتها أبشع صور عدم المساواة.

في مثال آخر، أكد مل أن أولئك الذين ينظرون إلى الحكومة على أنها ضرورة ملائمة، لا يرون أي ظلم في منح مقادير متفاوتة من السلطة للمسؤولين

---

(6) سبق أن ناقشت هذا الموضوع في أعمال منشورة سابقة تعالج أفكار بنثام ومل عن التوزيع، حيث يرفضان من الأساس فكرة أن المنفعة العامة الكلاسيكية تتطلب أو تتيح معاقبة بعضهم بعضًا لتحقيق سعادة أوسع للآخرين. انظر: Rosen, *Classical Utilitarianism*, pp. 228-231 esp. 230-231.

يهتم شقّ من هذا النقاش بمكانة المساواة. وعارضتُ وجهة نظر هـ. ل. أ. هارت (H. L. A. Hart) عن المساواة لدى بنثام (كثقل يوضع لتحقيق التوازن)، ولدى مل حيث تتشابك مع مفهومي أنا عن المساواة باعتبارها مبدأً في التوزيع. مع ذلك فهناك المزيد من الجدل حول مناقشة مل للمساواة ما يربو على هذا الجدال مهما كانت أهميته، وبُحث تحليل مل للشيوعية والاشتراكية بصورة أكثر تفصيلًا.

الحكوميين من ناحية، والجمهور من ناحية أخرى. ففي هذين المثالين، وعلى الرغم من أن المرء قد يتخذ وجهة النظر القائلة إن المساواة هي لبّ العدالة، قد يفضي تطبيق هذا المبدأ إلى ارتباك وخلط بين العدالة والمساواة.

وهنا قدم مل مثالًا أخيرًا، فقال:

«يرى بعض الشيوعيين أنه ليس من العدل في شيء أن يقسم عائد إنتاج عمالة المجتمع بناءً على أي قاعدة أخرى بخلاف المساواة المطلقة، في حين يرى آخرون أن يأخذ كل إنسان بقدر حاجته فحسب، وفريق ثالث يرى أن من يكدح أكثر أو ينتج أكثر، أو من لخدماته قيمة أعلى للمجتمع، ينبغي أن يطالب - وهذا حقه - بنصيب أكبر عند تقسيم عائد الإنتاج» (*CW*, X, p. 244).

تجلت الفروق بين الشيوعيين والاشتراكيين بصورة واضحة ومحددة. فالفريقان يطرحان صيغًا مختلفة للمساواة، ومن ثم مفاهيم مختلفة (وغير متوافقة) عن عدالة التوزيع. وتناول مل في كتاب **المبادئ**، ومن بعده في **الفصول** هذه المشكلة ومحّصها، وكما رأينا في ما سلف، كانت الأبدال المتباينة لعدالة التوزيع هي لبّ مشكلة المستقبل المتوقع للطبقات العاملة وأنواع المؤسسات التي ينبغي لهم أن يتبعوها.

في هذه المرحلة من التحليل ألح مل على نقاط مهمة عدة. فهو **أولًا** يبدو مصرًّا على أن كلا الفريقين من شيوعيين واشتراكيين يطمح إلى عدالة توزيع قويمة، غير أن الصعوبات تبرز عند تطبيق المبادئ على أرض الواقع[7]. والنقطة **الثانية** هي أن مشكلة عدالة التوزيع قد تُعدّ منفصلة عن تحليل العدالة بمعيار أخلاقيتها وصلاحيتها. وكما سنرى، عاد مل إلى تلك المشكلة في نهاية كتاب **المنفعة العامة**. والنقطة **الثالثة** هي أن مل أقر - وأساسًا بسبب المشكلات التي صادفته في المفاهيم المختلفة للعدالة - ببعض الحيرة والارتباك في إدراك الرابطة العقلية التي ترتبط مفاهيمها المختلفة تلك (وهي ليست مبهمة في حد

(7) انظر أيضًا: John M. Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, University of Toronto. Dept. of English. Studies and Texts; no. 15 (Toronto: University of Toronto Press; Routledge and K. Paul, 1968), p. 248.

ذاتها) معًا، فأعاد من جديد دراسة العدالة في عمله المنفعة العامة مع تمحيص لأصل المصطلح وتاريخه.

في الوقت الذي عاد فيه تحديدًا إلى مسألة المساواة، كان مل قد استقر بالفعل على معنى مكانة العدالة، وانتهى إلى أن مفهوم العدالة استُقي في أغلبه من المفهوم الأرسطي التصحيحي أكثر من استقائه من فكرة أرسطو عن عدالة التوزيع[8]. كذلك فُصلت العدالة عن الصلاحية المعتادة بالنظر إليها بوصفها جزءًا خاصًا من الأخلاقيات التي هي بدورها جزء من الصلاحية. وتصور مل العدالة كما يلي:

«تفترض فكرة العدالة أمرين: قاعدة في السلوك، وعاطفة تجيز القاعدة. ويفترض في الأمر الأول عموميته لكل الجنس البشري وتوجهه لمصلحته، والأمر الثاني (العاطفة) هو رغبة في معاقبة من ينتهك القاعدة» (*CW*, X, pp. 249-250).

إضافةً إلى ذلك أكد مل، من أجل العدالة، أهمية وجود شخص محدد انتُهكت حقوقه، وعاطفة للعدالة تبدأ من رغبة غريزية في أن يرفع الأذى عن نفسه أو عمن يتعاطف معه، ويتعاظم هذا التعاطف مع الوقت حتى ليشمل الأشخاص كلهم (*CW*, X, p. 250). عندئذ عاد مل إلى تأكيد أهمية حقوق الأمان، واتبع فكرة بنثام عن الحرية - في هذا السياق الجديد - بمعيار الأمان.

2. المساواة

لم تؤكد أي من هذه المناقشات المساواة. وعندما رجع مل في نهاية المطاف إلى مناقشة مسألة المساواة، رأى - بدايةً - أنها مشتقة من أولى الفضائل القضائية: النزاهة (*CW*, X, p. 257)، ثم عاد إلى مصدرين آخرين حازا المكانة الرفيعة التي أعطيت للمساواة والنزاهة: **أولهما** يرتبط بالثواب والعقاب،

(8) انظر: Frederick Rosen, «The Political Context of Aristotle's Categories of Justice,» *Phronesis*, vol. 20, no. 3 (1975), pp. 228-240.

فإذا تطلب الأمر أن يُعامل كل شخص طبقًا لمبدأ الثواب والعقاب، فيترتب عن ذلك ضرورة معاملة جميع المستحقين على قدم المساواة (ما لم يمنع ذلك واجب أعلى)، وأن يعامل المجتمع بالمساواة جميع من هم حقيقون بذلك على الإطلاق (*CW*, X. p. 257). وعلى الرغم مما في هذه العبارة من لبس، فإنها تضيف إلى المبدأ القضائي للنزاهة مفهوم الثواب والعقاب. ووفقًا لهذا التأويل، كتب مل بأسلوب درامي «إنها أرفع مثال مجرد لعدالة التوزيع في المجتمع، يتعين أن تحتذيه الهيئات كلها وجميع المواطنين الشرفاء ويجتمعوا عليه إلى أقصى درجة ممكنة» (*CW*. X, p. 257).

تحول مل عندئذ إلى ثاني مبررات المكانة الرفيعة التي مُنحت للمساواة والنزاهة، الذي يكمن في مبدأ السعادة العظمى نفسه. ومبدأ السعادة العظمى هو محض كلمات مصوغة من غير دلالة عقلانية، ما لم تتهيأ سعادة مماثلة - وبالقدر نفسه تمامًا للآخرين مع مراعاة النوعية (*CW*, X. p. 257). ثم مضى إلى السطر الشهير في القول الفصل لبنثام «على كل امرئ أن يحسب حساب واحد فقط ولا أحد يحسب حساب أكثر من واحد»، فقال إن من شأن هذه العبارة أن تندرج تحت مبدأ المنفعة كشرح تفسيري (*CW*, X. p. 257). وشرح مل هذا التأويل المهم لمنزلة المساواة لديه ولدى بنثام بشكل أوفى في هامش انتقد مل فيه سبنسر لمجادلته في أن مبدأ المنفعة يفترض مقدمًا مبدأ آخر هو مبدأ المساواة حينما يتضمن مبدأ المنفعة، بالفعل، المساواة[9] (*CW*. X. pp. 257n-258 n).

في كل من الهامش الخاص بسبنسر، أو في مناقشته **قواعد العدالة** (*CW*, X. p. 258)، يبدو مل مطلعًا على أهمية العدالة (بما في ذلك عدالة التوزيع) في عملها على مستويين: **أولًا** كجزء من مبدأ المنفعة العامة، المستنبط من مبدأ «السعادة العظمى» ذاته، **وثانيًا** كجزء أكثر إثارة من الصراع الدائر في سبيل التحسن الاجتماعي في معظم المجتمعات. كان مل هنا - وكذلك في كل موضع آخر - يدرك كيف أن الممارسة العملية أو المؤسسات قد تكون -

(9) Rosen, *Classical Utilitarianism*, pp. 230-231.

في عصر ما - جد ضرورية للوجود الاجتماعي نفسه (ومن ثم فهي حميمة الصلة بالأمان والحقوق الخلقية والعدالة)، في حين يُنظر إليها بعد ذلك العصر بوصفها صورة حية للظلم، فكتب:

«إنما تاريخ التحسن الاجتماعي برمته سلسلة حلقات من التحولات، تنتقل بموجبها العادات أو الأعراف الواحدة تلو الأخرى من كونها ضرورة بداهية افتراضية للوجود الاجتماعي إلى مرتبة ممارسة الظلم الصارخ والطغيان الشامل. وبمثل ذلك تم التمايز بين الأرقاء والأحرار، النبلاء والأقنان، النخبة والعوام، وكما سيكون الحال دومًا، وكما هو بالفعل قائم جزئيًا من عنصرية على أساس الدين والعرق والجنس» (*CW*, X, p. 259).

ما عوّق مسيرة التقدم المطّرد صوب مجتمع أفضل هو أن كثيرًا من الناس أساء فهم الظلم والعدالة حين آمن بأن التمييزات الاجتماعية التي تشمل، في ما تشمل، عدم المساواة، ضرورة لاستقرار المجتمع، بل لوجود المجتمع. وكتب مل قبل الفقرة التي اقتبسناها:

«ومن هنا فإن صيغ عدم المساواة الاجتماعية كلها التي ما عادت ملائمة لا تتخذ مجرد هيئة الأمور غير المستحبة، وإنما هيئة الظلم، وتبدو عارمة في طغيانها حتى ليتعجب الناس كيف تساهلوا إزاءها يومًا ما، متناسين أنهم أنفسهم يتساهلون في صور أخرى من عدم المساواة تحت المفهوم الخاطئ ذاته عن الصلاحية، ومن شأن تصحيح ذلك أن يروا بأعينهم بشاعة ما يقرون مما هو جدير بالإدانة بعد أن يستوعبوا الدرس» (*CW*, X, pp. 258-259).

3. أهي نظرية في العدالة؟

بدا وصف مل للعدالة والظلم هنا - عن عمد - لغزًا، حيث إنه لم يُبْنَ على وجهة نظره إلى العدالة فحسب بوصفه قيمة نسبية تتغير مع التاريخ عند تطبيقها، ولا سيما في صلتها بالمساواة فحسب، لكن بالمثل على أساس نظام أخلاقي مطلق بدرجة كبيرة، حيث تلوح العدالة مستندة بصفة رسمية إلى مبادئ من الأمان والمساواة والثواب والعقاب... إلخ. ومن شأن هذه المبادئ أن

تتبدل فحسب إذا تبدلت السمات الأساسية في طبيعة البشر - في أكثر معانيها اتساعًا - بدرجة كافية. ومهما يكن الأمر، أسفر استخدام مثل هذه التوابع الثابتة جيدًا عن العدالة والحرية والسعادة في سماء الأخلاقيات، عن إشكاليات. وأصر مل على إيلاء العناية الكافية للمشكلة التي أطلق عليها اسم «التطبيقات». فكيف تراه حل القضايا التي طرحها بشأن تطبيق العدالة على هيئات الملكية الخاصة والتعاونيات والشيوعية والاشتراكية؟ أولًا: تجلى ظلم نظام الملكية الخاصة القائم في عدم عدالته واستغلاله بعضهم لمصلحة آخرين، وفي ترسيخه عدم المساواة في الملكية، وعدم تلاؤم الأجور مع الجهد المبذول. إلا أن النظام القائم آنذاك حوى مع ذلك - وربما عن غير قصد - عددًا من الفضائل. فالإفراط في الظلم والعنف في حد ذاته مرغوب لأن الإفراط فيهما سيؤدي إلى حتمية تقويضهما ليحل محلهما نظام ملكية آخر. والحفاظ على هذا النظام الجائر واتباع أسلوب إصلاح تدريجي كفيل بتقليص عدم العدالة. والحرية في تأمين حيوات الأفراد وممتلكاتهم هي جزء لا يتجزأ من العدالة ولا يقبل أنصاف الحلول[15]. وما أن تتقوض أركان نظام الملكية البالي حتى يحل محله نظام جديد (ربما يكون أفدح ظلمًا). ومن هنا، فإن إلغاء الملكية الخاصة قد يؤدي إلى تفاقم أكثر لعدم العدالة مما تمسّك به حتى أولئك الذين يسعون إلى إلغائه.

ثانيًا، قد يحل محل نظام الملكية الخاصة القائم نظام آخر مثالي يتلاءم فيه حجم الأجور مع الجهد المبذول وتؤمن فيه الملكية الخاصة. وقد يتم إدخال هذا النظام بالتدريج، حيث يشكل منافسًا جديًا للاشتراكية في ما يختص بالعدالة. **وثالثًا**: قد يعكس نظام تعاوني في الإنتاج الصناعي وغيره من الجوانب الاجتماعية، صورة أفضل لطموحات الطبقات العاملة إلى المساواة والعدالة، وبإبطال المنافسة الرأسمالية المسعورة، قد تستطيع التعاونيات تحقيق بعض فضائل «الحالة السكونية». وقد يكون بوسع التعاونيات بالمثل أن تنشأ في إطار نظام الملكية الخاصة القائم، بل ربما تساعد في الانتقال صوب نظام أفضل.

---

(١٥) انظر: Riley, «Justice,» p. 148.

رابعًا: ربما شملت آمال الطبقات العاملة - في ظل سلطتها السياسية الوليدة - إلغاءً تامًا للرأسمالية القائمة وإدخال الشيوعية أو الاشتراكية. وللشيوعية - على الرغم من أنها تسعى إلى تحقيق قيمة المساواة في الأوضاع - أقل الحظوظ في احتمال اتباعها كمبدأ عادل، في ظل العداء المستحكم للعدالة الصارمة التي ينطوي عليها تطبيقها. ولعل الاشتراكية التي تنادي بتواؤم الأجر مع الجهد تحظى بقبول أفضل لدى العمالة التي قد تفضل اتباع قواعد المنافسة لتحاشي الوقوع في مأزق الجمود الاقتصادي.

هل يمكن لمفاهيم عدالة التوزيع هذه أن تتوافق مع التنظيمات المختلفة المقومة طبقًا لقواعد صالحة للتطبيق الشامل للعدالة؟ وفقًا لوست[11] (West)، اعتقد مل أن مبادئ العدالة المتصارعة في ما بينها (كما في حالة عدالة التوزيع) يمكن تثمينها، وأن يُحل أي نزاعٍ باللجوء إلى ما يلي ذلك من التداعيات. وقد يعتمد حل مرتقب مستقبلًا لهذه المسائل المتنوعة على استيعاب المرء التداعيات. وعلى الرغم من أن مبدأ الترابط المنطقي (Consequentialism) صيغ في القرن العشرين، وأنه نمط من الفلسفة لم يستعملها مل بأي معنى تقني[12]، فمن الجائز أن نضمن منهج مل في سياق نظرية الترابط المنطقي. بعبارة أخرى، ومن منظور أفكار مل عينها، لاستخلاص معنى ما ممّا دوّنه مل، لعله ما من ضرورة للنظر في نظرية الترابط المنطقي، فكما مرّ بنا في الفصول السالفة، ألح مل نفسه في كتاب **المنطق** على علم النفس والإثولوجيا، ولعل هذه وسيلة أنجح للمضي في تثمين جدوى المفاهيم المختلفة لعدالة التوزيع، أو نقاط وقضايا أخرى من أمور البشر في هذا الشأن؛ إذ شكك مل بخصوص دوافع الرجال للعمل في المجتمعات الصناعية الحديثة وأنها ستصون - أخلاقيًا - المساواة في الحقوق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والمدنية التي يقتضيها نظام العدالة الذي ينافح عنه المفكرون الشيوعيون، إلى جانب التزامه بالحرية

---

(11) West, p. 161.

(12) المصدر نفسه، ص 34n، و Brad Hooker, «Consequentialism,» in: John Skorupski, ed., *The Routledge Companion to Ethics* (London; New York: Routledge, 2010), pp. 444-455.

الفردية التي تتهددها مجموعة متربصة في المجتمع. وقاده فهمه الواضح لعلم النفس إلى إسقاط بديل الاشتراكية الذي ينادي بالمساواة المطلقة.

فضلًا عن ذلك، وعندما نتحقق من المنزلة الرفيعة التي خلعها مل على المساواة - كجزء من مبدأ المنفعة العامة نفسه - ونقده لصور الشيوعية والاشتراكية المنوهة بالمساواة التامة باعتبارها ذات مستوى أخلاقي رفيع بالنسبة إلى العصر القائم، ما ينذر بتدمير الفردية في خلال السعي إلى المساواة، يبدو لنا الأمر محيرًا، إن لم نقلْ متناقضًا. وعلى الرغم من أننا قد نرى ذلك كتداعيات سلبية لمثل هذا النظام الاشتراكي، تلوح لهذه العبارات أصداء أكثر وضوحًا كاستدلالات من علم النفس، استعملت لاستيعاب أفكار اجتماعية وسياسية. وكخلاصة نهائية، ما من نظام قائل بالمساواة المطلقة تمت تجربته (في ما عدا نظام الجيزويت في باراغواي الذي لا يكاد يمكننا نعته بالمساواة بالمعنى السياسي الذي لم يدم لمدة طويلة). وبالتأكيد لم يُختبر مثل هذا النظام في أي مجتمع صناعي متقدم، ومن هنا يصعب علينا حساب التداعيات المترتبة عن أوضاع لم تُمارَس على أرض الواقع. ومع كل ذلك، قد يلجأ المرء في تثمينها إلى الأفكار السيكولوجية الراسخة[13]، حيث كانت هناك مشكلات سيكولوجية جوهرية بشأن الحفاظ على المحفزات على العمل في وجه الاحتشاد والطموح إلى بلوغ مقاييس العدالة التي عزّت على العمال ذوي الشأن، لكن النظر إلى هذه المشكلات باعتبارها تداعيات عملية متصورة لنظرية العدالة قد يبدو عسيرًا في إدراكه، وللحقائق النفسانية قوة وواقعية تتحدى مبادئ المنفعة وتوجهها.

(13) للمزيد انظر: Dale E. Miller, «Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology,» *Utilitas*, vol. 10, no. 1 (March 1998), pp. 68-81.

لتقدير أوفى لأهمية نظرة مل السيكولوجية في مقالة المنفعة العامة، انظر أيضًا: Dale E. Miller, *J. S. Mill: Moral, Social and Political Thought* (Cambridge; Malden Mass.: Polity Press, 2010), p. 217.

للمزيد من الوصف العام لنظرة مل السيكولوجية، انظر: Candace A. Vogler, *John Stuart Mill's Deliberative Landscape: An Essay in Moral Psychology*, Studies in Ethics (New York; London: Garland, 2001), and Fred Wilson, *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill* (Toronto; London: University of Toronto Press, 1990).

كانت الإثولوجيا (علم الشخصية) هي العلم الآخر الذي دعم منهج مل، والذي استحضر ملمحًا في الشخصية القومية البريطانية يعارض عمومًا - كما رأينا في الفصل العاشر - التغير العنيف المفاجئ في السياسة والمجتمع، ويقف في صف التغير التدريجي، حتى إذا كانت الأوضاع القائمة أفدح في عدم عدالتها من تلك التي قد تتحقق بالتغيير المفاجئ. وتضع هذه الملحوظة التجريبية عن الشخصية القومية البريطانية عقبة واضحة في طريق أي معتقدات اشتراكية أو شيوعية تستهدف المساواة، ولكن المبنية على المبادئ الثورية. علاوة على ذلك قد يُنظر إلى التغيرات المفاجئة بوصفها تداعيًا غير مقصود وربما ثانويًا للنظرية الثورية للعدالة. لكن بمعرفة الشخصية القومية البريطانية (ونعترف بأنها ليست أكثر الأفكار دقة)، يلوح عمليًا أن تأسيسًا سريعًا لنظام شيوعي من خلال إلغاء الملكية الخاصة وتأميم وسائل الإنتاج، أمر في عداد المستحيل (حيث يحتاج تحقيق ذلك إلى قوة لا يمكنه الدوام من دونها، ما لم يقع أولًا تبدل جوهري في الشخصية القومية البريطانية، وهو تبدل تدريجي في حد ذاته).

بذلك امتلك مل أدوات تحليل وتقويم المطالبات المختلفة بعدالة التوزيع في نظم الملكية الخاصة: الاشتراكية والشيوعية، مبرزًا نقاط قوتها وضعفها. فإذا ما أقصينا وجهة النظر القائلة إن المزاعم المتصارعة بشأن عدالة التوزيع يمكن تثمينها في بساطة - في عرف مل - بحسابات التداعيات وإمكان التوفيق بينهما في ما يخص المساواة، فكيف استوعب مل منزلة العدالة داخل فلسفته؟ يتخذ كثير من المفكرين الأخلاقيين مدخلًا بسيطًا إلى ذلك، فهناك النظرية الخلقية. والعدالة - التي تشمل ضمنًا عدالة التوزيع - جزء منها[14]. ولتفهُّم نظرية مل يُفترض أن يقرأ المرء كتابه عن مذهب المنفعة العامة، ويفترض لاينز أن استيعاب العدالة كما وردت في الجزء الخامس منه - على الرغم من أنه استيعاب نقدي للنظرية - سيكشف النقاب عن حقيقة عدالة التوزيع، غير أن نظرية عدالة التوزيع

(14) انظر: David Lyons, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 3 and 109.

على النحو الذي نراه في المبادئ، و**الفصول** قد تحوي في ثناياها أفكارًا متصارعة، ربما تتغير منطقيًّا من يوم إلى آخر، ومن سنة إلى أخرى، ومن جيل إلى جيل، ومن بلد إلى بلد. فما هو مقبول كأمر عادل في زمن ما غالبًا ما يُعد طغيانًا في زمن غيره. مع ذلك، فنسبية مل وحقيقة أنه نحَّى جانبًا فكرة ديمومة التفوق لفئة ما، لا تؤثر في موقف نظريته، ما دام لم يُنظر إليها على أنها نظرية. ويكتب ريلي في تحليله «قواعد العدالة» في مؤلفات مل، أن قواعد المنفعة العامة في العدالة، تمنح حقوقًا متساوية لحرية مراعاة الذات المطلقة لجميع الأفراد الناضجين في أي مجتمع مدني[15]. فإذا ما نحَّينا جانبًا اهتمام ريلي بالتوفيق بين ما جاء في **عن الحرية** و**مذهب المنفعة العامة**، وما لا يهمنا هنا، فستبقى لنا نظرية تصلح لتطبيقها على الأفراد الناضجين كافة في أي مجتمع مدني. وربما كان الأولى بريلي أن يقول: «ينبغي أن تمنح» وليس «تمنح»، فليس ثمة من يقول بأن مثل هذه القواعد موجودة بالفعل في أي مجتمع، لكنه مصيب في قوله «أي» لا «كل»، فالتعبير الأخير أكثر إيغالًا في البعد من إمكان التطبيق. وقد نقبل ذلك كجزء من وصف ريلي، يمدنا بلمحة مما نترقبه مستقبلًا من اتباع قواعد العدالة، وأي نوع من القواعد عساها تكون تقريبًا. ويزيد ريلي كلماته توضيحًا حين يكتب: «إن مل الذي يعمل وفقًا لبديل غير قياسي من مبدأ المنفعة العامة، يولي ثقلًا كبيرًا لقواعد العدالة وحساباتها لتحقيق الرفاهية العامة[16]، وهو قادر على دمج «النسبية» في عباراته وكذلك الأهمية التي أولاها مل للعدالة، دونما ادعاء بتحديد صاف ومبسط للعدالة لكل شخص من خلال حساب التداعيات والعواقب».

تبرز المشكلة في أسلوب ريلي في التنقيب عن «قواعد العدالة» حينما نأخذ في الحسبان تناول مل المطالبة بعدالة التوزيع. فمثلما رأينا، يصور

---

(15) Jonathan Riley, «Racism, Blasphemy, and Free Speech,» in: C. L. Ten, ed., *Mill's on Liberty: A Critical Guide*, Cambridge Critical Guides (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 68.

(16) المصدر نفسه، ص 69n.

مل مجتمعًا يرتفع فيه سقف مقاييس العدالة من مساواة صارمة في المكافأة والمعاملة، حيث ينشأ عدم العدالة من الإكراه وحشد الحشود الضرورية لتحقق تلكم المقاييس. وهذه الفكرة عن مقاييس العدالة التي تفضي لدى تطبيقها إلى الظلم، لا تمثل مشكلة لدى مل، فهي في عرفه جزء من النسبية التي تتسم بها العدالة، التي تصادفها أوضاع الإنسان ويتفهمها مل من خلال علم النفس والإثولوجيا، لكنها تبدو ذات إشكالية في نظر المحللين ممن يسعون إلى «نظرية عدالة» شاملة ونافعة وصالحة للتطبيق كمعيار للإفصاح بوضوح عن المطالبات المتنوعة بالعدالة. فمثلًا هؤلاء الذين يقولون بعدالة الشيوعية إذ تدعم المساواة، أو بعدالة الليبرالية لأن على العدالة أن تتواءم مع الحرية، يسيئون فهم فكر مل، وربما يبخسون قدره، والحقيقة نعثر عليها في علمي النفس والإثولوجيا اللذين يمكن اختبارهما من طريق تطبيق قواعد المنطق وتحري المنهج العلمي.

يمثل الطموح إلى العدالة قاعدة تكفي لإجراء التحليل على أساسها، فإذا حمّلنا كلمات مل أكثر مما تحمل بتسميتها «نظرية في العدالة» أولًا، وبحشو النظرية بمبادئ خلقية هائلة تصلح للتطبيق في كل مكان ثانيًا، فإن النقاط الواضحة التي يثيرها مل في تمحيص عدالة التوزيع لا يمكن أن تُستوعب في نطاقها. فعندما يورد برغر نظريته عن العدالة مثلًا لفحص الاشتراكية، فما من مكان للمشكلات المثارة هنا في النظرية، فهو يوجز رؤية مل ببساطة في فقرة واحدة من كتابه الضافي المسهب[17]. فمن غير الواضح ما إذا كان مل ملتصقًا بالمبادئ الأساسية للعدالة الاقتصادية[18]. وافتراض وجود مثل هذه المبادئ الأساسية وأنها تشكل جزءًا من نظرية خلقية، يضع المرء في موقف يعجز معه عن تقويم معنى وجهة نظر مل أو احتمالات تطبيقها. وكي أدعم موقفي سأطرح أن برغر، على سبيل المثال، لا يضع معايير لتقويم المطالب بعدالة التوزيع لأي قاعدة أو فعل أو منشأة.

---

(17) انظر: Berger, p. 147.

(18) انظر: المصدر نفسه، ص 166 وما بعدها.

فهذا التقويم يتطلب كلا العلمين: علم النفس والإثولوجيا، ويتناول التقويم كيف يمكن لأفراد مجتمع بعينه، في زمن بعينه أن يطالبوا بالمساواة المطلقة أو النسبية مثلًا، أخذًا في الحسبان شخصياتهم ومستواهم التعليمي ومزاجهم النفسي. فما أن يجري ذلك التقويم حتى تزن نظرية العدالة ذلك التقويم بالنسبة إلى المساواة والثواب والعقاب والنزاهة... إلخ. بيد أن المحاسن النسبية للمطالبة بالعدالة حُدّدت سلفًا في تطبيقات علم النفس والإثولوجيا، ومن ثم فإن دور النظرية محدود جدًا، في حين أن الفراسة المستقاة من علميْ النفس والإثولوجيا تمكننا من تقويم المطالبات وتحديدها. وهكذا يلوح أن نظرية العدالة ليست على صلة وثيقة بذلك التحديد.

4. هل كان مل اشتراكيًّا؟

ترى، هل كان مل - من الناحية الأيديولوجية - اشتراكيًّا؟ يستهل هولاندر[19] مناقشته هذه القضية بفقرة شهيرة من **السيرة الذاتية** (CW, I, p. 239)، وهي التي اقتُبست في بداية الفصل العاشر، حيث أقر مل بأنه يصنف نفسه وزوجه هارييت مل تحت المسمى العام «الاشتراكيين»، لكنه في تحليله الدقيق لموقف مل من حيث علاقته بهارييت[20] والمواقف المختلفة التي اتخذها في الطبعات المتنوعة من كتاب **المبادئ**[21]، يلفي صعوبة في تقديم إجابة شافية عن هذا التساؤل، ويلح هولاندر على الأهمية القصوى لتحاشي استنتاج أن مل كان - تقريبًا - «رجل كل شيء»، إذ أخفق في إلزام نفسه بشيء، مشيرًا إلى اتباع مل الجلي لهدف إدخال التعاونية بغرض القضاء على الروح الاتكالية التي خلقتها الرأسمالية في العلاقات الطبقية[22]. على أن بعضهم جعل التزام

---

(19) Samuel Hollander, *The Economics of John Stuart Mill*, Studies in Classical Political Economy; 3, 2 vols. (Oxford: Basil Blackwell, 1985), vol. 2, p. 773.

(20) المصدر نفسه، ص 774.

(21) المصدر نفسه، ص 786 وما بعدها.

(22) المصدر نفسه، ص 820-821، و Gregory Claeys, «Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism,» *The Journal of Politics*, vol. 49, no. 1 (February 1987), p. 145.

مل بالاشتراكية بوصفها نظامًا اقتصاديًا وسياسيًا محل تقدير عالٍ، ومن المحال فعليًا إغفاله[23].

يتخذ آخرون وجهة نظر أكثر تماسكًا، فطبقًا لريان، تعطي ملاحظات مل المختصرة عن الاشتراكية في السيرة الذاتية «وصفًا كامل المنطقية لموقفه». ووفقًا لريان أيضًا رحب مل بها بعد عام 1852، ترحيبًا حارًا بأكثر من استقبالها استقبالًا فاترًا[24]، ويشير روبسون إلى تحول في موقف مل حين يقول «يتلخص التحول في أن مل غدا أكثر اقتناعًا بصلاحية تطبيق خطط اشتراكية معينة. وحين شعر بالتوازن بين الاشتراكية ونظام الشركات الحرة تقريبًا، تحول من خصم للاشتراكية إلى مؤيد متحمس لها»[25].

حتى لدى روبسون، ينتهي المطاف بمل إلى تأييدها «تأييدًا مشروطًا، لا ينم عن التزام راسخ بها»[26]. ولعلنا، كي نتحاشى خوف هولاندر من أن يبدو مل «كل شيء لكل الناس»، نتبع مدخلًا آخر، حيث علق الفيلسوف هنري سيجويك على مدخل مل للاشتراكية بقوله:

«على الرغم من أن مل أخفى عنا المدى الذي وصلت إليه اشتراكيته، فأعتقد أننا كنا جميعًا مدركين بتلقينا منه حضًا على التوجه نحو الاشتراكية، وبنسبة أو بأخرى توقفنا عن النظر إلى علم الاقتصاد السياسي كحائل منيع ضد المفهوم الاشتراكي عن الهدف المثالي من التقدم الاقتصادي»[27].

(23) انظر مثلًا: Ten, «Democracy,» pp. 384-395, Dale E. Miller: «Mill's «Socialism»,» *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 2, no. 2 (June 2003), pp. 213-238, «Brown on Mill's Moral Theory: A Critical Response,» *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 9, no. 1 (February 2010).

(24) Alan Ryan, *J. S. Mill*, Routledge Author Guides (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 184.

(25) Robson, p. 248.

(26) انظر أيضًا: F. L. Van Holthoon, *The Road to Utopia: A Study of John Stuart Mill's Social Thought* (Assen: Van Gorcum, 1971), p. 109.

(27) Henry Sidgwick, «The Economic Lessons of Socialism,» in: *Miscellaneous Essays and Addresses* (London: Macmillan and Co; New York: The Macmillan Company, 1904), p. 242,

استرعت هذه الفقرة انتباهي في عمل: Donald Winch, *Wealth and Life: Essays on the Intellectual History of Political Economy in Britain, 1848-1914* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), p. 203.

لم يمتدح سيجويك مل ببساطة لأنه وضع الاشتراكية ضمن مخطط الاقتصاد السياسي، ولا لأنه - وكما يرى وينش (Winch) - أسفر عن آفاق طموحاته من سمعة مل الطاغية كشخصية خلقية عامة[28]؛ إذ طرح قراءة متفردة لأفكار مل، يرى من خلالها أن مل لم يستطع الإجابة عن التساؤل حول مدى التزامه بالاشتراكية، حيث إن منهجه الفلسفي لم يتح له ذلك، بيد أن هناك إجابة عن السؤال في ما يقول سيجويك، إذا تحرى المرء عبارات مل المتشابكة عن فلسفته وآرائه الاقتصادية[29].

يرتبط نكران أن مل كانت لديه إجابة بسيطة عن التساؤل عما إذا كان اشتراكيًا بحقيقة، أنه لم يكن من الأساس شخصية خلقية عامة. وكان تحاشيه اتخاذ مواقف خلقية نهائية وحاسمة لا يتيح له أن يكون كذلك. وكان بابي ضمن المحللين المحدثين لفكر مل الذين نفذوا ببصيرتهم إلى تحديد نظرة مل إلى الاشتراكية، حيث كتب:

«لم يكن (أي مل) مجرد أداة في شرحه الاشتراكية، لكنه كان واحدًا من هؤلاء الذين شعروا بدنو حلولها. علّم الناس كيف يحتفظون برؤوسهم في الجو الاقتصادي والاجتماعي الجديد، لا أن ينجرفوا مع موجتها ولا أن يعترضوا طريقها، وإنما أن يصدروا حكمهم الفاصل الذي يخضع للتحليل والتجريب المتبصر»[30].

بوسعنا أن نرى هنا - وكما في الفقرة المقتبسة عن سيجويك - وجهة نظر مختلفة عن مقاربة مل الاشتراكية. وليست القضية قضية اعتناق وجهة نظر أو معارضتها، وإنما هي في الأساس الإلمام بكل جوانب المسألة، من دون أن يفقد الإنسان رأسه أو يخفق في إصداره حكمه. فإذا لم يكن مل بالشخصية الخلقية العامة، وإنما في الأساس فيلسوفًا ورجل منطق، فإن تحققنا من ذلك الموقف سيتيح لنا أن نحصل على أفضل إجابة عن التساؤل: هل كان اشتراكيًا أم لا؟

---

(28) Winch, p. 204.

(29) انظر: Jonathan Riley, «J. S. Mill's Liberal Utilitarian Assessment of Capitalism Versus Socialism,» *Utilitas*, vol. 8, no. 1 (January 1996), p. 68, and Miller, «Mill's «Socialism»,» p. 237.

(30) H. O. Pappe, *John Stuart Mill and Harriet Taylor Myth* (Victoria: Melbourne University Press, 1960), pp. 45-46, and Holthoon, p. 79.

الفصل الثاني عشر

الإله وديانة الإنسانية

آراء مل في ما يخص الإله والدين واضحة ومباشرة إلى حد بعيد، إلا أنها أشعلت مجادلات حامية. والعنصر المباشر فيها هو ما يتعلق بمعتقده الشخصي. علق بنثام هازئًا بكلمة «آمين» في نهاية تبادلهما عددًا من الرسائل في عام 1827 في محاولة لإغراء مل الفتى المتمنع بأن اسمه بوصفه محررًا ينبغي أن يضاف إلى الصفحة التي تحمل العنوان لمؤلف بنثام **الأساس العقلي للبراهين القضائية**. وشفع ذلك بقوله: «إذا لم تكن تعلم ما يعنيه هذا، فابعث إلى بائعي الكتب ليزودوك بمعجم عبري»[1]. وعبّر مل بنفسه عن تفرده في معتقداته، وحتى في علاقته مع بنثام، ووالده والميراث الطويل من الشكية والأبيقورية في بريطانيا، عندما كتب: «إن الإيمان بالقدر شديد الندرة في بلادي، وأنا لم أؤمن مطلقًا بالإله حتى في طفولتي»[2] (*CW*, XIII, p. 560). وينبغي ألا نبخس قدر تفرد مل في معتقداته، حيث منحه مُكنة الانفصال عن

(1) Jeremy Bentham, *The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 12: July 1824 to June 1828*, Edited by Luke O'Sullivan and Catherine Fuller, The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press, 2006), p. 349.

(2) كتب مل في سيرته الذاتية (*CW*, I, p. 45): «ومن ثم فأنا واحد من النماذج النادرة في البلاد التي لم تطرح المعتقد الديني جانبًا، وإنما لم تحزه أصلًا. شببت عن الطوق في بيئة نافية له». وعلى النقيض من المراسلات بين مل وكونت، لم يضع مل في هذه الفقرة المأخوذة من السيرة الذاتية حدًّا فاصلًا بين الرب الإله والدين، ولعل ذلك مثال آخر على صراحته البالغة في المراسلات التي تعلو على صراحته في أعماله المنشورة.

المشاحنات الدينية طوال حياته[3]، فلم يكن ليستطيع أن يكتب عملًا مثل عمل بنثام «ليس بولس، بل المسيح» (1823)، إذ كان يفتقر إلى كل من خلفية التنشئة في بيئة مؤمنة، والحماسة التي قد يولدها التمرد في وجه مثل هذا الإيمان. وحتى حينما أخذ على محمل الجد أبدالًا متنوعة عوضًا عن الدين أو اللاهوت (على سبيل المثال الديانة الإنسانية)، قدّر موقفه جيدًا، وأخذ في الحسبان نواحي هذه المسائل كلها بصورة متميزة، متحاشيًا - ببساطة - مناصبة الدين العداء، أو النظر إلى الأمور من زاوية واحدة[4].

---

(3) انظر أيضًا: Maurice Cowling, *Mill and Liberalism*, 2nd ed. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 79.

(4) يمثل سل واحدًا من ندرة من الكتاب الذين حاولوا حديثًا سبر أغوار معتقد مل الديني في حد ذاته، من دون الانشغال بقضايا أخرى على شاكلة الحرية والليبرالية، انظر على سبيل المثال: Cowling (1990), pp. xii-xiii; Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 1999), pp. 108-148, and Eldon J. Eisenach: «Mill and Liberal Christianity,» in: *Narrative Power and Liberal Truth: Hobbes, Locke, Bentham, and Mill* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002), pp. 189-216,

على الرغم من وجود الكثير في الكتاب ما يُمتدح، ولا سيما القراءة الشاملة لنصوص مل، إضافةً إلى المواد المنشورة عن مل بأقلام معاصريه، انظر أيضًا: Alan P. F. Sell, ed. and intro., *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, Key Issues; 17 (Bristol; Dulles, Va.: Thoemmes Press, 1997).

يعاني العمل عيوبًا ويعتوره الكثير من التشوش، من أهمها إخفاقه في التمييز بين الرب الإله من ناحية والدين من ناحية أخرى. ويدرك سل في: Alan P. F. Sell, *Mill on God: The Pervasiveness and Elusiveness of Mill's Religious Thought*, Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology (London: Ashgate, 2004), p. 1,

ترعرع مل في كنف والده، ليس ملحدًا دوغمائيًا، وإنما في بيئة كانت تستبعد فكرة الرب، إلا أنه يتطرق في فصل عنوانه «كلية الوجود الرباني» إلى أنه «سواء أقرأنا أعمال مل المنشورة أم رسائله، فالرب الإله - أو في أقل تقدير الدين - ليس ببعيد (ص 27). ويمكنني أن أقول: على الرغم من أن مل تناول الدين في أطر وسياقات عديدة فقد فعل ذلك من دون ذكر لقوى إلهية خارقة. ويقتبس سل (ص 76) على سبيل المثال فقرة بشأن الرب الإله من رسالة إلى كونت في النص سابقًا، بيد أنه يخفق في إدراك أهمية تفرقة مل وتأكيد كونه شبّ من دون فكرة الإله وأنه لم يؤمن بإله قط. وغياب الإله في وجدان مل يميل إلى أن يجعل وجهات نظر مل إلى الدين تبدو غريبة نوعًا ما، ما يقود سل إلى الإشارة إلى شعوره بملل بعض الشيء في كتاباته التالية، وهو ملمح يميز كثيرًا من المعلمين الرواد المحدثين - حينذاك وحتى الآن - الذين يفضحون زيف المسيحية (ص 6). ويجانب الصواب هؤلاء المحللين حين ينسبون مل إلى الدعاة الرواد المحدثين ممن يفضحون المسيحية، في حين أنه غالبًا ما كان في الواقع يتعاطف مع المسيحية عند مقارنتها مع الأديان الأخرى، وكان بذلك إنسانًا متفردًا في إنكلترا القرن التاسع عشر. ويتساءل سل (ص 6) أيضًا: =

1. رقابة مل على نفسه

لنبدأ هذا الفصل بأن نأخذ في الحسبان كيف كان شخص لا يؤمن بالإله، يكتب عن الدين في البيئة الإنكليزية في القرن التاسع عشر؛ إذ ميز مل في أولى رسائله إلى كونت ما بين الدين في إنكلترا والدين في سائر أوروبا، بالإشارة إلى جذوره المتأصلة في إنكلترا، على الرغم من فقدانه دوره

= تُرى هل نجح مل - أو في الأقل حاول جديًا أن ينجح في الواجب الأول المنوط بالناقد الشريف، ألا وهو من الناحية الاسمية السعي إلى الكشف عما هو متوارٍ تحت السطح، ويبذل من أجل ذلك مزيدًا من الجهد مستعينًا - في تعاطفه - بخياله! لكن كيف كان يُتوقع من مل أن يسبر ما تحت السطح؟ ليس ذلك واضحًا، ويشك المرء في أن أي إخفاق في التعاطف التخيلي لا يعود إلى كونه «داعية محدثًا» بقدر إرجاعه إلى موقفه المتفرد، وربما حدث لبس ثان في نزوع سل إلى استخدام السيرة الذاتية بوصفها سجلًا أمينًا لحياة مل، فمثلما رأينا في وصف مل بالسيرة لزيارته لفرنسا في عامي 1820-1821، انظر: Frederick Rosen, «Parallel Lives in Logic: The Benthams and the Mills,» in: Georgios Varouxakis and Paul Kelly, eds., *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, Routledge Innovations in Political Theory (London; New York: Routledge, 2010), pp. 69-72,

أو في وصفه لعلاقته بكونت (انظر الفصلين 5 و6 السابقين)، لا يسعنا اعتبار السيرة الذاتية ببساطة سجلًا دقيقًا لسرد الوقائع الرئيسة والمؤثرات في حياته، وإنما هي جزء من مجمل أعماله الفلسفية، ربما يسهم (وإن لم يكن بخلاصة نهائية) في وصف تطور بعض أفكاره الفلسفية. وأخطأ سل - في رأيي - في استعماله السيرة الذاتية لكشف عيوب شخصية مل التي أثرت بعمق في أفكاره عن الدين، أو في أقل تقدير، جلبت اللبس إلى هذه الأفكار. ويكتب سل عن الحالة المزاجية في أفكار مل التي تراوحت بين مواقف نظرية متعددة، ما أفضى إلى وقوعه بين المتناقضات، انظر: Sell, *Mill on God*, p. 18,

أما أنا فأرى أن وجهات نظر مل إلى الإله والدين واضحة بما يكفي (وليس فيها من تناقض) إذا ما فصلنا الإله عن الدين. وهناك صعوبات تنبع (كما سنرى) من مواجهة مل لكونت، وهو ما يمكننا استيعابه تمامًا من مراسلاتهما أكثر من السيرة الذاتية. وسل (ص 104) محقّ في رأيه أن مل قد استقى فكرته عن ديانة الإنسانية من كونت، ثم صاغ مفهومه هو بالنسبة إلى مفهوم كونت، إلا أن مغزى مثل هذا الدين - كما سنرى - يعكس التزام مل الكامل بالمنطق، ولا سيما في الفلسفة الاجتماعية والسياسية. فيمكن - على سبيل المثال - أن نناقش أن ديانة الإنسانية قد مكنت مل من تطوير مذهب أخلاقي أشمل مما يلوح أن خلقيته النسبية التاريخية المبنية على الشخصية قادرة على طرحه، ويقع سل على بعض من ذلك عندما ينتقد الفلاسفة في إغفالهم عمل مل عن الدين حين وصفهم لفكر مل، انظر: (ص 69، وج 1، ص 20-21).

بيد أن انتقاده مل بشأن بعض التناقض والسطحية المزعومين في آرائه الدينية يفترض وجهة نظر ديانة توحيدية كانت جدّ غريبة عن مل على الرغم من أن سل يطلق عليه اسم «رجل مسكون بالإله»، انظر ص 178.

لوصف موجز عن مكانة الدين في فكر مل، انظر: Donald Winch, «Wild Natural Beauty and the Religion of Humanity, Mill's «Green» Credentials,» in: Varouxakis and Kelly, eds., pp. 63-65.

التنويري التقليدي، فقال «ما يؤسف له - في اعتقادي - أن الفلسفة الثورية التي كانت جدّ ناشطة منذ سنوات عدة، هوت اليوم إلى أدنى مستويات الوهن قبل أن تؤتي أكلها» (*CW*, XIII, pp. 489-490). وعنى مل بتعبير الفلسفة الثورية، الفلاسفة التنويريين ممن سعوا إلى تقويض دعائم الدين القائم واللاهوت - إن لم نقل نسفه - من خلال كتاباتهم. وهذه الفكرة عن استعادة الدين للأرض في القرن التاسع عشر في بريطانيا ترددت في عدد من رسائله إلى كونت[5]. وفي رسالته الثانية، وضح مل الاتجاه صوب الدين الذي قاده في أثناء تأليفه كتابه **منظومة المنطق**، فقال:

«أينبغي أن تضرب الصفح عن حقيقة أنه بالنسبة إلينا نحن الكتّاب، إذا ما جاهرنا علنًا بمناوأة الدين، أو حتى بآراء مناوئة للمسيحية، فإن هذا لا يؤثر في وضع الإنسان الاجتماعي فحسب، وإنما أيضًا، وبصورة أكثر جدية، في فرصة المرء في أن يجد قرّاءً لأعماله. وأنا أخاطر سلفًا، عندما أنحّي جانبًا وجهة النظر الدينية وأمتنع بإرادتي عن الإطراء البياني البلاغي للحكمة الإلهية التي عادة ما يصوغها الفلاسفة، بما في ذلك غير المؤمنين في بلادي. وأنا نادرًا ما ألمّح إلى هذا الجانب من الأفكار، ولا أحاول أن أوقظ أي تعاطف ديني لدى القارئ غير المثقف، وأعتقد أنني كتبت بأسلوب، حيث ما من قارئ سواء أكان مسيحيًا أم غير مؤمن إلا وسيفهم الطبيعة الحقة لآرائي، على الرغم من أنني أتكئ على التواضع الدنيوي الذي عمومًا ما يمنع الكتاب الديِّنيين من ملاحظة العلة في عدم تدين عقل له بعض القيمة العلمية» (*CW*, XIII, pp. 491-492).

صاغ مل تلك الملحوظات بعد أن كتب كتاب **المنطق**، لكن قبل نشره، حيث قادت عنايته في تنسيقه وصوغه إلى قبول واسع له بين المتدينين وغير

---

(5) يغفل أيزناخ من الناحية الفعلية كونت وتراسل مل مع كونت في مقالته المهمة عن مل والدين، انظر: Eisenach, pp. 189-216,

انظر أيضًا: Karl Britton, «John Stuart Mill on Christianity,» in: John M. Robson and Michael Laine, eds., *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference* (Toronto; Buffalo, NY: University of Toronto Press, 1976), pp. 21-34.

المتدينين على حد سواء. ومضى في الرسالة ذاتها، فأشار إلى تعمده استخدام بعض مصطلحات وتعبيرات معينة ذات أصول «ميتافيزيقية»، تحظى بقبول خاص لدى الديِّنين، بيد أن مل أعطى هذه المصطلحات تعريفات تؤكد فحواها الإيجابي وتستأصل أي معنى لا يمكن أن ينسب لا إلى المظاهر التي يمكن رصدها أو الأسماء المجردة للظواهر (*CW*, XIII, p. 492).

على أي حال، هناك جانب آخر في مكانة مل بوصفه شخصًا متفردًا في آرائه الدينية، ففي الرسالة نفسها التي صرح فيها لكونت بفذاذته، أمكنه أن يشير إلى رؤية عظيمة للفلسفة الوضعية (كما يجسدها كونت في مؤلفه **المحاضرات** (*Course*)) من حيث قدرتها على الاستحواذ على دور اجتماعي رائد لم يمكن إلا للأديان أن تملأها بصورة بعيدة من الكمال» (*CW*, XIII, p. 560). فبالنسبة إلى مل، كانت هناك فلسفة اجتماعية يمكنها أن تصلح «أساسًا لبعث عام للفضائل الإنسانية». وفكرة الإنسانية، كانت هي الفكرة الوحيدة القادرة على أن تحل محل الإله (*CW*, XIII, p. 560). لم يكن تحمس مل لفكر كونت، وسيلةً لاستبدال الإنسانية بالإله، ودفاعه اللاحق عن ديانة الإنسانية، ليرفع الإنسانية إلى مكانة القدرة الإلهية أو حتى يحولها إلى فئة متميزة (متفوقة)، وإنما كي ترى - ضمن فلسفة علمانية - إمكان الحياة من دون فكرة الإله.

من الأهمية الإشادة بتحفظ مل، وبالمثل حماسته. وحينما أرسل له كونت في نيسان/ أبريل 1844 نسخة من مؤلَّفه **خطبة تدور حول الروح الوضعية**، وهو ملخص لموقفه في مؤلَّفه **المحاضرات**[6]، كان لمل ردة فعل سلبية على المقالة، حيث اتخذ موقف المعارضة من ترجمة أي من المقالة أو مؤلَّف **المحاضرات** إلى الإنكليزية، وعن كليهما كتب مل مكررًا نزعاته التي عبّر عنها في مؤلفه **المنطق** قبل ذلك بأكثر من عامين:

«لم يحن الوقت - دونما حاجة إلى التبرير - كي يمكننا في إنكلترا أن نشنّ هجمات صريحة ضد اللاهوت، بما في ذلك اللاهوت المسيحي. لكن

---

(6) انظر: Auguste Comte: «Discours Préliminaire sur l'esprit positif,» dans: *Traité philosophique d'astronomie populaire* (Paris: Carilian-Goeury et Victor Dalmont, 1845), pp. 1-108.

بمقدورنا فحسب تحاشي المشكلة باستئصالها من المجادلات الفلسفية والاجتماعية، وبالعبور فوق التساؤلات كلها المتصلة بها. ويلوح لي - بناءً على ذلك - أن الدعاية التي لن تخفق مؤلفاتك في إحداثها بإنكلترا ستتم عندما تُقرأ بلغتها الأصلية. وهؤلاء ممن يحظون بثقافة علمية وانعتاق من الدين أو حتى شبه انعتاق، قادرون دائمًا، تقريبًا، على قراءة كتابك بالفرنسية. ولن تكون ترجمته ذات جدوى» (*CW*, XIII, pp. 625-626).

بعد ذلك بما يقرب من العام، وفي كانون الثاني/يناير 1845 اقترح كونت تأسيس جريدة جديدة بمسمى **المجلة الوضعية** (*Positive Review*) (*CG*, II, p. 320) ولأسباب جمة كانت ردة فعل مل إزاء هذا الاقتراح متسمة بالهلع. وكان أحد هذه الأسباب متعلقًا بالدين. واستشهد مل برؤية غروت في أن الفلاسفة كانوا في ذلك الحين ينحنون في خشوع وقُنوت إزاء القساوسة في إنكلترا، وعبّر عن معتقده الذاتي في أن الجريدة - بخلاف الكتاب - تستثير حفيظة المتدينين وتثير ردات أفعالهم (*CW*, XIII, p. 657). وبعد مضي سبعة شهور حينما اقترح كونت إصدار مطبوعات أخرى، كرر مل ردة فعله السلبية قائلًا: «إن وضع الفلسفة الوضعية في مواجهة صريحة مع مجمل الدين، قد يكون طبقًا لرؤيتي غير مواتٍ في إنكلترا في الوقت الحالي» (*CW*, XIII, p. 671). اعتقد مل أن الجماهير ربطت بين الإلحاد ومدرسة ديدرو ودولباخ. وفي حين سلّم بأنه ربما كانت هناك ميزة ما في السماح بمناقشة علنية لإلحاد كونت، ذلك الذي يختلف كثيرًا عن تلك المدرسة المبكرة، فإن موقفه كان واضحًا إذ كتب:

«أعتقد اليوم أنه من الضروري - عند الكتابة عن إنكلترا - ألا أنطق ببنت شفة إزاء قضية الدين، في ما عدا أن أضرب بطريقة غير مباشرة في عمق المعتقدات الدينية بقدر ما يسع المرء. وهذا التحفظ جدّ ضروري بالنسبة إلى كاتب عُرف سلفًا بالمجاهرة العلنية بآرائه المعارضة للدين، إذ إن مسؤولي النشر سيمحصون مثل هذه المواد بدقة تفوق دقتهم في غيرها من الحالات» (*CW*, XIII, p. 671).

في تناوله النشرات وغيرها من المطبوعات، تطرق مل إلى أن على المرء أن يتناول أي موضوع كما لو كان الدين لم يوجد يومًا (CW, XIII, p. 671). وبعبارة أخرى كان العلماء آنئذ قد شرعوا في تقويض المعتقد الديني في عدد من الموضوعات ابتداءً من الجيولوجيا إلى الفسيولوجيا دونما ذكر للدين على الإطلاق. ويمكن أن يقع هذا التطور ذاته في الفلسفة، كما حاول مل أن يحققه في كتاب **المنطق**، وهو ما نجح فيه، حيث وضع المجادلات الدينية واللاهوتية على مبعدة من نظريات البراهين العلمية والتحليل المنطقي. وفضلًا عن ذلك فقد حذر كونت من عواقب مهاجمة المعتقدات الدينية علنًا، قائلًا:

«لكن نشر كتيب باسمك في إنكلترا اليوم، تنبذ فيه علنًا المعتقدات الدينية كلها، ربما سيوصد في وجهك الجرائد كلها في هذا البلد. إن مؤلِّف كلمات المناوئ للدين محذور ومرفوض هنا بأكثر من معارضة الدين نفسه» (CW, XIII, p. 671). وكما نرى من هذه الفقرة، كان مل ذا حساسية خاصة إزاء الشخصية القومية الإنكليزية. وبنى قراره بنشر كتابه **المنطق** جزئيًا على كونه متوائمًا مع وضع الفلسفة في إنكلترا، بأكثر من كونه يمثل شخصية فلسفية مستديمة (CW, XIII, p. 491). واستلهم مل في نقاط عديدة الشخصية القومية، غالبًا، كي تعارض وجهة نظر كونت الذي لم يكن - كونه مواطنًا معتزًا بنفسه من غرب أوروبا - ميّالًا إلى تقديم الدعم لموقف مل. بيد أن مل لم يكن يومًا متعصبًا لوطنه[7]، حيث كتب إلى كونت: «وقفت، ولمدة طويلة، موقف المعارضة الصريحة ضد الشخصية القومية الإنكليزية التي لا تتعاطف معي في مناحٍ عديدة، وإنني لأفضل عليها الشخصية الفرنسية والألمانية والإيطالية». بيد أنه كتب في وقت ما: «منذ يفاعتي شغلت نفسي بدراسة الشخصية الإنكليزية» (CW, XIII, pp. 696-697). وينبغي عدم النظر إلى ملحوظته عن مناقشة الدين في إنكلترا على أنها تعكس وجهات نظره الذاتية، تلك التي كانت تدعم بشدة حرية الدين وحرية

---

(7) Georgios Varouxakis: «National Character in John Stuart Mill's Thought,» *History of European Ideas*, vol. 24, no. 6 (1998); *Mill on Nationality*, Routledge/PSA Political Studies Series; 3 (London; New York: Routledge, 2002), and «Cosmopolitan Patriotism in J. S. Mill's Political Thought and Activism,» in: Nadia Urbinati and Alex Zakaras, eds., *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

التعبير. على أن مل أحسّ أن فرنسا كانت متقدمة على إنكلترا في ما يخص مناقشة الدين علانية. فالحرية التي كان يحظى بها كونت في فرنسا كانت غائبة عن إنكلترا، ولو لم تكن هذه الحقيقة قد وقرت في القلب، لتعرضت المطبوعات الفلسفية والسياسية والأدبية المستقبلية - لا لكونت فحسب، بل بالمثل لمل الذي عضده علنًا - لخطر اضمحلال تقبّل الجماهير لها.

2. الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية

رؤية مل الشخصية إزاء الإله والأرثوذكسية الدينية واضحة نسبيًّا، على الرغم من قبوله في أعماله المؤلفة العديد من الإقرارات بسطوة الدين في إنكلترا. غير أن هناك جوانب من أفكاره يعسر فهمها، لأنها تنبع من علاقته بكونت من ناحية، ولأنها مرتبطة بالأفكار الخلقية والسياسية المهمة من ناحية أخرى، وإحدى هذه الأفكار هي عقيدة الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية. كما رأينا في الفصل السادس، كان كونت قد وضع الأساس لمبدأ ينبغي للفيلسوف بمقتضاه أن يتحامى الانخراط أو المشاركة في الحياة السياسية. وقد كان مل ممانعًا في البداية في تقبل ذلك، إلا أنه في خاتمة المطاف احتضنه بحماسة فائقة، وإن شابت تلك الحماسة بعض التحفظات.

كانت ممانعة مل مبنية على عدد من العوامل، حيث شعر بأنه ما من فرد من النخبة المصطفاة في إنكلترا - على النقيض من فرنسا - يسعه أن يعير اهتمامًا لأي شخص لم ينخرط في الحياة العامة. كما أحسّ أيضًا أن **التأملات المجتمعية** ليس بمقدورها تحقيق التقدم المأمول في إنكلترا، ما دامت تلك الأخيرة لم تخبر أحداث عام 1789[8] (*CW*, XIII, p. 493) التي استدعت انخراطًا إيجابيًّا في الحياة السياسية. ويلوح أن كونت كان ميالًا إلى حماية الفلسفة من التلوث بكلا الأمرين: العقليات السطحية التي قد تنجرف صوب الشؤون السياسية العملية، أو تبديد الوقت والطاقة في مشروعات سياسية ما من طائل وراءها، فالفلسفة، إذا ما تركت لآلياتها هي التي ستقود إلى بعث جديد في أوروبا.

---

(8) يشير الكاتب إلى وقائع الثورة الفرنسية التي نشبت في عام 1789 [المترجم].

ليس من الواضح في رأي كونت كيف يمكن تفعيل ذلك، على الرغم من أنه طرح جانبًا رؤية مل في أن إنكلترا لم تمر بتجربة مثل ثورة 1789. وفي ما يخص كونت، كانت الثورة الفرنسية من أجل أوروبا جميعًا، بما في ذلك إنكلترا.

فيما كان يعيد قراءة الجزء الخامس من **المحاضرات** في شباط/ فبراير 1842، قبل أن يكتب **المنطق**، وقبل إتمام كونت للجزء السادس والأخير، كتب مل له:

«بمقدوري على أقل تقدير أن أشير إلى أن معظم النتائج الإيجابية والمحققة لدراستي للجزء الخامس، هو الإشادة الكاملة بالمبدأ العظيم الذي بلورته بمفردك من بين الفلاسفة المعاصرين: مبدأ الفصل القاطع بين السلطتين الزمنية والروحية» (*CW*, XIII, p. 501).

شفع مل ذلك بالتأكيد أن هذا الفصل الحاسم يعني أن كلتا السلطتين ينبغي أن تتطور في أسلوب بالغ التميز. لكنه كعادته ينهي حملته بتفنيد (أو بالأحرى معارضة) فكرته الرئيسة، فأضاف أن وجهة نظره «لا تستدعي - بحسب رؤيته - استحالة أن يستطيع الفرد نفسه المشاركة - إلى حد معين - في العمل في كليهما (*CW*, XIII, pp. 501-502). وكي يوضح مقصده كتب:

«أعتقد - على العكس من ذلك - أن التعليم الفاعل جزئيًا جد ضروري لكمال التعليم التأملي، إذ إن جميع الفلاسفة يقبلون بضرورة التعليم التأملي[9] للحياة الفاعلة المثمرة» (*CW*, XIII, p. 502).

إذا لاح أن موقف مل الجديد يقتفي أثر فكرة كونت عن الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، عدّل قبوله حيث يشعر القارئ بأنه لم يقبل بها على الإطلاق، وبصفة خاصة «إذا كان التعليم الفاعل ضروريًا على نحو جزئي لكمال التعليم التأملي». على أي حال مضى مل في توضيح نظرته المهمة، إذ كتب:

---

(9) التعليم التأملي (Speculative Education): يقصد به السماح للأفراد بارتياد عناصر التعليم المختلفة من الجوانب الإنسانية كلها وتحليلها بما يتيح لهم رسم مستقبلهم في ضوء ذلك [المترجم].

«إنني - على الرغم من ذلك - محصن جذريًا بفضل عملك ضد أي ميل صوب العقائد الطوباوية والمثالية التي تبدو وكأنها تضع حكومة المجتمع بين أيدي الفلاسفة، بل حتى تجعلها تعتمد على القدرات الفكرية العالية بصورة أكثر عمومية» (*CW*, XIII, p. 502).

أقر مل بأن عقيدة «حكومة الفلاسفة» اختلبته، تلك العقيدة التي وجدها لدى سان سيمون، والتي آمن بأنها في مصلحة التقدم الفكري. إلا أن الحكم بوساطة الصفوة كما هو الحال في الصين من شأنه أن يفسد - في خاتمة المطاف - طبقة المفكرين، ويقمع التقدم ويفرز نموذجًا للحكم هو، ما أطلق عليه مل، الحكم المتحذلق (Pedantocracy) (*CW*, XIII, p. 205). ما حدث في الصين هو حكم أغلبية من العلماء الضعاف والأكاديميين ممن يفتقرون إلى أي أصالة أو رؤية ثاقبة متعمقة. ولاحظ مل أنه تكهن بموقفه الجديد المستقى من كونت والمتوائم معه إلى حد ما، بمفهومه الخاص عن الأوضاع التاريخية الواقعية للتقدم في المجتمعات. ووجد أن هناك في تلكم المجتمعات قوتين دافعتين للتقدم، وأن الحزب الحاكم لم يقوَ مطلقًا على ضمهما معًا أو على كبح هذه أو تلك منهما، فلو أنهم حاولوا وأخفقوا فمن شأن المجتمع أن يتفكك (كما حدث في أثينا)، ولو أنهم نجحوا فستتولد في نهاية الأمر حالة من الخمود (كما حدث في الصين). آمن مل بأنه عثر في نظريته عن التقدم التاريخي على تأويل أي نظام سياسي، سواء أكان ديمقراطيًا أم مقتفيًا أثر بنثام (*CW*, XIII, p. 502) واستخدم جزءًا من هذا المدخل في كتاب **المنطق**، على أنه أقر بالمثل بأنه لم يفطن بعد إلى كيفية تطبيق رؤيته هو على السياسة الحديثة، وعثر على هذا البعد في عقيدة كونت عن الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية.

مهما يكن الأمر، عندما رجع مل إلى دوره الشخصي في ما يخص السياسة في عام 1842، كرر وجهة نظره المضادة لكونت التي تقول في إنكلترا «ما زلت أجد أن منصة البرلمان هي أفضل المواقع لتعليم الجمهور» كي يصبح عالم اجتماع وفلسفة مرموقًا، ومن شأن عالم الاجتماع الفيلسوف هذا أن يسعى ليصنع وزراء أو يوجههم وفقًا لرؤاه، لكنه يمتنع بإرادته عن الانخراط

في السياسة، اللهمّ إلا في بعض اللحظات التي تقتضي ذلك، تلك اللحظات التي لا أظن أنها تبعد كثيرًا» (*CW*, XIII, p. 503). ولعل كونت شعر بالرضا بهذا الفصل المحدود بين السلطات. وعلى كل حال، أمكن لمل بعد مرور شهر، أن يشير إلى الخصومة المتواصلة بين السلطتين الزمنية والروحية شرطًا لتقدم الإنسان، ومؤشرًا على حقبة جديدة من التفاهم المشترك بينهما.

على الرغم من عدم الاتفاق المتلكئ هذا بين مل وكونت حول انخراط الفيلسوف في السياسة، التصق مل بمعتقده في الفصل بين تينك السلطتين، وبصفة خاصة بمعتقده في أن تجدد الحيوية في المجتمع يعتمد على التطور في القوى الروحية، فكتب في ذلك له:

«إنني أقدر التحفظ الحصين الذي استعملته في إبداء رأيك في أن المناقشة المباشرة للمؤسسات السياسية عند تسميتها التسمية الصحيحة، سابقة لأوانها، على الأقل من الناحية الزمنية. أحسنت إبراز الشعور بأن تجديد حيوية المجتمع يعتمد الآن على التطور الروحي الذي هو برهان متزايد على روح الاستنارة نتيجة إخفاق استدام لنحو قرن للمحاولات كلها النظرية والعملية لتجديد حالة الإنسانية من خلال الأعراف وحدها» (*CW*, XIII, p. 553).

بوسعنا حتى الآن أن نرى مل وهو يصطف مع كونت في موقفه. كان من رأي كونت أن تترك القوى الزمنية لترتيباتها الخاصة بها، وأن توضع في الأساس بأيدي قواد الصناعة. أما القوى الروحية فمن شأنها أن تتبع مجموعة عالية التنظيم من الفلاسفة الذين يتحكمون بالتعليم ويحيون في بساطة على معاش تمنحه السلطة الزمنية، ويعمدون إلى تجديد ثقافة المجتمع وأخلاقه. مع ذلك بدا أن مل لم يطمئن نوعًا ما إلى هذا الترتيب البسيط، حيث أشار إضافةً إلى ذلك إلى «القواد المرموقين للحركة السياسية البروليتارية التي أصدرت مشروعات وأفكارًا للثقافة الفكرية والخلقية لجماهير الشعب» (*CW*, XIII, p. 553). وعلى الرغم من أن هذه الأفكار كانت تتكئ على الفلسفة الميتافيزيقية السلبية التي كثيرًا ما انتقدها كونت ومل وكانت تعضد المؤسسات الديمقراطية، أبدى مل تعاطفًا مع موقفها وفكر في تناول بعض نقاط إصلاح السلطة الزمنية

(كتنظيم الصناعة، ومؤسسات التمثيل النيابي... إلخ). ونبذ كونت هذه النقاط باعتبارها لا تلائم حالة المجتمعات الأوروبية آنذاك، قائلًا:

«إن الفاعلية السياسية التي تصلح للفلسفة الميتافيزيقية والسلبية، والتي ما زالت هي السائدة انتهت في الأساس، ويمكن لثورة الغرب الكبرى أن تخطو خطوة مصيرية إلى الأمام فحسب تحت السطوة العامة لفلسفة جديدة وضعية بالكامل، سوف تتمثل ذاتيًا في نفسها كل ما يبقى من روح النقد الصرفة» (*CG*, II, p. 107).

كان كونت في تلك المرحلة يعد الفلسفة الوضعية دفاعًا عن الفلسفة والفلاسفة، ولا تمتّ للدين إلا بسبب واهٍ، في ما عدا حقيقة أن الفلاسفة سيضطلعون بالدور التعليمي في المجتمع، ذلك الدور الذي احتُفظ به تقليديًّا للكهنة. ويلوح أنه حقًّا كان يعول على هذه الرؤية لدور الفيلسوف حتى في نضاله مع خصومه الفرنسيين الذين كانوا يبخسون قدره، ومع الداعمين الماليين له من الإنكليز (انظر على سبيل المثال (*CG*, III, p. 47)).

حين كتب مل في ما بعد **أوغست كونت والوضعية** لم يستطع تجنب الحديث عن الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، إلا أن ردة فعله كانت جدّ مختلفة، ففي الجزء الأول، حيث ناقش المادة المعروفة له إبان مراسلاتهما منذ عقدين مضيا، بدا متتبعًا بعض الجوانب من مفهوم كونت عن السلطة الروحية، وكان كلاهما معنيًا بعواقب التعليم التخصصي الضيق، ويؤْثر «تعليمًا واسعًا حرًّا وشاملًا» (*CW*, X, p. 312). لكن كما مر بنا في الفصل السادس الذي يناقش مل فيه تطبيقاته لمبدأ الحرية، كان ينظر إلى السلطة الروحية كما يراها كونت «استبدادًا روحيًا» (*CW*, X, p. 314). فضلًا عن ذلك، وبدلًا من انتقاد المدرسة الميتافيزيقية السلبية لإخفاقها على مدى قرن كامل في تقديم أفكار من شأنها أن تصلح – بطريقة إيجابية – مؤسسات المجتمع الزمنية، استحضر مل مفهومه للتضاد مع كونت والمدارس الثورية السلبية من حيث امتلاك كل منهما نصف الحقيقة، فمل يؤمن الآن بأن مفهوم كونت للسلطة الروحية المنضوية في المؤسسات البيروقراطية المركزية، لن يتسم بالاستبداد فحسب، لكنه سيدمر في

الصميم مبدأ الفصل بين السلطتين ويعترض مسيرة بني الإنسان اعتراضًا بغيضًا» (CW, X, p. 314).

مثلما اعتنى مل في الجزء الثاني من **أوغست كونت والوضعية** بكتابات كونت المتأخرة، انتقد فكرة الأخير عن السلطة الروحية، إذ يبدو أن كونت استبدل بالسعي لإدراك الحقيقة العلمية للمجتمع، نظامًا ابتكره من مخيلته، إلا أنه بقي مبنيًا على الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية مع اعتبار الأولى محض ثقل معادل يوازن سلطة الحكام المدنيين المطلقة (CW, X, p. 344). وكما عرض مل تفصيلات تلك النواحي من فكرة كونت عن السلطة الروحية، زاد رفضه لها، وتعاظم اقتناعه بالاستشهاد بحرية الفكر بدلًا من السلطة الروحية، وبالنظر إلى أفكار أتباع بنثام لإصلاح المؤسسات، لضمان التقدم في المجالات المدنية. ومن ثم فإن من الواضح أن فكرة السلطة الروحية والفصل بينها وبين السلطة الزمنية، مهما يكن من احتضان مل لها بصورة أكبر، بقيت وسيلة لتحقيق غايات سياسية في الأساس. وبقدر ما سعى كونت لإيجاد بعد ديني لها (مستخدمًا في ذلك تعاليم كنيسة الروم الكاثوليك وشعائرها)، تراجع مل عن ذلك المذهب.

3. ديانة الإنسانية

مثلما مر بنا، اختلبت فكرة ديانة الإنسانية لبّ مل، وقاسمه كونت في هذا الاختلاب، وإن اختلف مذهباهما قليلًا، فلم يكن أي منهما - دينيًا - يعتقد في الرب الإله[15]. وأشار مل إلى أفكار كونت في كتاب **أوغست كونت والوضعية** حيث كتب:

«لم يقم بأي تغيير في توجهه السلبي المحض الذي احتفظ به إزاء اللاهوت، فما من إله في دينه. ولتحقيق هذا القول صنعنا ما يكفي لنقنع تسعة

---

(15) لدراسة نافعة عن مل وديانة الإنسانية، انظر: Richard Vernon, «J. S. Mill and the Religion of Humanity,» in: James E. Crimmins, ed., *Religion, Secularization, and Political Thought: Thomas Hobbes to J. S. Mill* (London; New York: Routledge, 1989), pp. 167-182.

أعشار قرائنا - في بلدينا في الأقل - كي يديروا وجوههم ويصموا آذانهم. والمروق من الدين، وإن شابته الفضيحة بما يكفي، هو فكرة قد اعتادوها على نحو جزئي، لكن ألا يكون لك إله، وتتحدث عن الدين بمثل مشاعرهم هو لديهم سخافة وعدم تقوى. وضمن عُشر عدد القراء الباقين، ربما سيتجه جزء كبير منهم بعيدًا من أي شيء يتسمّى باسم الدين. وما بين الفريقين يصعب أن تجد مستمعًا يمكن إغراؤه بالإنصات للسيد كونت من دون تجنٍّ لا يُذلل» (CW. X, p. 332).

من خلال هذه النبرة المرحة ومنهج التشويق الذي يخاطب به قارئه إبان وصفه موقف كونت، يمهد مل الطريق لإعلان ذي أهمية عنه وعن كونت، فيكتب:

«على الرغم من إدراكنا أننا ضمن أقلية محدودة جدًا، فإننا نتجاسر على الاعتقاد أن الدين قد يوجد دونما اعتقاد في وجود إله، وأن الدين من دون إله قد يكون موضوعًا للتأمل، بنّاءً وذا نفع حتى في المسيحية» (CW. X, p. 332).

مضى مل بعد ذلك ليرسم صورة للشروط المنطقية لمثل هذا الدين بلا إله، ولبعض سمات دين كونت، حيث أورد بدايةً العديد من الشروط الضرورية لتشييد دين ما، **أولها** «المبدأ» أو «الإيمان الراسخ» الذي يخولّه «التسلط على الحياة الإنسانية برمتها». **وثانيها** هو المعتقد الذي «يحترم مصير الإنسان وواجباته، والذي يقر فيه المعتقد في وجدانه الداخلي بأن كل أفعال ينبغي لها أن تكون ثانوية تابعة». ويتحتم أن يُرفد هذا المعتقد الذي اعتنقه - عن تدبر - بشرط **ثالث**، وهو عاطفة قوية قوة كافية لتمنح المعتقد السلطة على السلوك البشري الذي يتطلبه (CW. X, p. 332).

ثم انطلق مل ليدلل على أن ما طرحه كونت يشكل دينًا، مستشهدًا بملحوظة كارلايل في كتابه *Sator Resartus*[11] من أن معتقد «طبيعة الواجب اللانهائية» معتقد ديني، فكتب:

(11) T. Carlyle, *Sartor Resartus*, 2nd ed. (Boston: Munroe and Company; Philadelphia: J. Kay, Jun. and Brother, 1837), p. 170.

«يؤمن السيد كونت بما تعنيه طبيعة الواجب اللانهائية، بيد أنه يشير إلى الالتزامات التي يقتضيها الواجب، وكذلك إلى مشاعر الإخلاص، والتكريس لهدف مادي، مثالي وحقيقي في الوقت نفسه، هو تاريخ الإنسان الذي يستوعب ماضيه وحاضره ومستقبله جميعًا» (*CW*, X, p. 333).

طور مل بعث كونت لمفهوم «الوجود الكبير» أي الجنس الإنساني (Grand Etre) بمهارة حقة، فهو لا يمثل دعائمَ لدين فحسب، لكنه يحل عددًا من المعضلات ذات الصلة بالدين. لاحظ مل أيضًا أن الدين ينبغي ألا يتمحور حول الإنسان ذاته، بل يمكن أن يمتد ليشمل واجب الإنسان نحو الكائنات الأقل منه شأنًا، إلى جانب واجبه نحو الإنسانية.. ماضيها وحاضرها ومستقبلها (*CW*, X, p. 334). وختم تصويره هذا لدين كونت الإنساني بتعضيده بقوة. ومن الجلي أن مل اقتفى أثر فكرة ديانة الإنسانية، غير أن توصيفه هنا لا يعني تأسيس عبادة جديدة يتبعها عضوان فقط أو ربما أكثر قليلًا، حيث أضاف إلى قبوله بتطوير فلسفة كونت الشرعية للتحول إلى دين، ملحوظة لها أهميتها، وهي أن الديانات الأخرى ترقى باطّراد بقدر ما تتطابق نتائجها العملية مع ما يستهدف هو بناءه (*CW*, X, p. 335). وبعبارة أخرى، من شأن هذه النظرة الخارجية إلى الدين أن تسعى إلى أن تتواءم الديانات الأخرى مع وصاياها، من دون أن تتبع بالضرورة تفصيلات البديل الذي وضعه كونت.

في الوقت ذاته الذي كان مل يفرط فيه في إطراء ابتكار كونت هذا، أكد أن الأخير وقع في خطأ فادح، ويتلخص هذا الخطأ - كما مر بنا في الفصل السادس - في اتخاذه مصلحة البشرية معيارًا لتحديد الصواب والخطأ، ومن ثم الإصرار على «الإيثار» أو «الغيرية»[12] (Altruism) (وهو مصطلح نحته كونت)، باعتبارها الدافع الوحيد للسلوك (انظر (*CW*, X, p. 335)). وفي مناقشته دين كونت قارنه بالكالفينية المتطرفة القائلة إن «كل ما ليس واجبًا أخلاقيًا، هو

(12) الإيثار أو الغيرية (Altruism): هو سلوك للشخص لا يعود بالفائدة عليه بل على غيره، وتفضيل راحة ورفاهية الآخرين على الذات، وهو تقليد راسخ في العديد من الدراسات والثقافات، ويختلف معناه عن الولاء أو الواجب، فهو من دون مقابل [المترجم].

إثم» (انظر (CW, X, p. 337))[13]. ثم مضى مل بعد ذلك إلى انتقاد مفهوم كونت عن الدين باعتباره نفيًا للحرية الشخصية. وهاهنا تناقض، فمفهوم «السعادة للجميع» يكفل تحقيقه تضحية كل فرد بذاته، إذا ما أحس بأن الالتزام هو حقيقةً تضحية (CW, X, p. 338). ويستشهد مل بعدد من النقاط التي وردت في مقالاته عن الحرية، مركزًا على مسألة الواجب الأخلاقي[14]. وكرر مل هذا الموقف في سيرته الذاتية، حيث كتب:

«عمل كونت لا يعترف بأي ديانة ما عدا ديانة الإنسانية، إلا أنه يخلّف إيمانًا راسخًا لا يمكن زعزعته بأن أي معتقدات خلقية تجذرت في المجتمع عمومًا، قد تحمل على سلوك وحيوات أفراده جميعًا، في زخم وفاعلية يجدر بحق أن نتمعن فيهما. وهكذا يقرع الكتاب جرس إنذار للمفكرين المشتغلين بالمجتمع والسياسة، يذكرهم بما عساه يحدث إذا ما فقد الناس بغتة بصيرتهم التأملية في قيم الحرية والفردية» (CW, X, p. 221).

نبذ مل في سيرته الذاتية بالمثل عمل كونت الأخير منظومة الفلسفة الوضعية، إذ رأى فيه «أكمل صورة للدكتاتورية الروحية والزمنية» التي تفتقت عنها قريحة إنسان على مر الزمن، ربما باستثناء إغناطوس لويولا[15] (Ignatius Loyala) (CW, I, p. 221). وطور مل في مقالاته عن الحرية نقده هذا المرتبط بكارلايل، وحين وصل إلى كونت، عاد فكرر الإشارة إلى عمل كونت المنظومة

---

(13) مل: «إن أكثر الناس عرضة للتحامل عليه يجب أن يسلم بأن هذا الدين من دون لاهوت غير قابل للحث على التخلص من القيود الروحية، بل هو على العكس يضخمها بشكل مذهل، ويخطئ الخطأ الأخلاقي نفسه الذي ترتكبه النظرية الكالفينية، وهو أن أي فعل في الحياة ينبغي أن يؤدّى من أجل مجد الإله، وأن أي فعل لا يؤدّى من أجل هذا الواجب، هو إثم صُراح» (CW, X, p. 337).

(14) من أجل دراسة عريضة حديثة عن «نظرية مل الخلقية»، تركز على تأويل المراجعة التعديلية منذ غراي تقريبًا، انظر: D. G. Brown, «Mill's Moral Theory: Ongoing Revisionism,» *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 9, no. 1 (February 2010), pp. 5-45.

بيد أن براون على أي حال لا يعتدّ بالتضمينات الخلقية التي تحيط بمفهوم مل عن ديانة الإنسانية.

(15) إغناطوس لويولا (Ignatius Loyola) (1491-1556): فارس أسباني من أسرة نبيلة، تنسك وتكهن منذ عام 1537 وصار عالم لاهوت. أسس اليسوعية وأصبح أول قائد أعلى لها. برز زعيمًا دينيًا في خلال الإصلاح المضاد ضد الطاعة المطلقة لبابا الكنيسة الرومانية الكاثوليكية [المترجم].

الذي يؤسس لدكتاتورية المجتمع على الأفراد التي تتجاوز أي شيء تخيله في المثل العليا السياسية لدى أعتى الفلاسفة القدامى حتى، من دعاة الانضباط، على الرغم من أن هذا التأسيس قائم على الأخلاقيات أكثر من كونه قائمًا على التنظيمات القانونية (*CW*, XVIII, p. 227).

حافظ مل، كما رأينا، على وجهة النظر القائلة إن فكرة كونت عن ديانة الإنسانية كانت من بدايتها معيبة لتأسيسها على دكتاتورية السلطة الروحية، كما لاحظنا محاولة مل تطبيق مبادئ مقالاته **عن الحرية** على مفهوم كونت للواجب الأخلاقي. والنقطة الجديرة بالملاحظة هنا هي أن مل لم يفصح عن تعاطفه مع ديانة الإنسانية في مقالة **عن الحرية** أو في **السيرة الذاتية** (انظر **مذهب المنفعة العامة**: (*CW*, X, p. 332))، في حين أنه فعل ذلك كما رأينا في مقالته **أوغست كونت والوضعية**، ورفض البديل المطروح لها. ويترك مل، بصفة خاصة في السيرة الذاتية، لدى القارئ انطباعًا بأن دين الإنسانية في داخله ذو طابع استبدادي، ولم يستشهد مل في **مذهب المنفعة العامة** بدين الإنسانية أو بأفكار كونت أو بغيرها، لكنه أكد أن مذهب المنفعة العامة متوائم مع الدين في العديد من النواحي، حيث كتب: «لو أن المعتقد بأن الله يتوخى فوق كل شيء سعادة مخلوقاته، معتقد حقيقي، وأن هذا هو هدفه من خلقها، فمذهب المنفعة ليس معتقدًا من دون إله فحسب، لكنه أكثر عمقًا في ارتباطه بالدين من أي معتقد آخر (*CW*, X, p. 222)، ولو كان المقصود هو أن المنفعة لا تتعرف إلى إرادة الرب السافرة بوصفها قانونًا أخلاقيًا ربانيًا، فإنني أجيب بأن المؤمن بمذهب المنفعة الذي يعتقد في صلاح الرب وحكمته الكاملة، يعتقد بالضرورة بأنه أيًا كان ما اعتقده الرب ملائمًا كي يكشف عنه في مسألة الأخلاقيات، فيتحتم أن يحقق مقتضيات المنفعة في أسمى درجاتها» (*CW*, X, p. 222). ومهما يكن، فهذا التوافق البيّن بين المنفعة العامة والاعتقاد في الإله ليس هو نفسه «دين الإنسانية من دون إله»، فمل لم يفصح عنه في كتاب **المنفعة العامة** على أقل تقدير بوصفه أساسًا لديانة الإنسانية، على الرغم من إمكان أن مل استشفّ أنها تمدنا بأساس أخلاقي للدين.

نشرت لمل بعد وفاته ثلاث مقالات، منها اثنتان عن الدين: «منفعة الدين» (*CW*, X, pp. 403-428)، و«الألوهية» (*CW*, X, pp. 429-489)، والثالثة بعنوان «الطبيعة» (*CW*, X, pp. 373-402). وفي المقالتين الأولتين رجع مل في إيجاز إلى فكرة «ديانة الإنسانية»، دونما إشارة إلى كونت أو مذهب المنفعة. وذكرت هيلين تيلور في عملها **الملحوظات التمهيدية** (*Introductory Notice*) أن مقالة **منفعة الدين** قد كُتبت في خمسينيات القرن التاسع عشر، كما لاحظت أن مل قد أتم مقالة **الألوهية** في عام 1873 (وهو العام الذي توفي فيه - انظر *CW*, X, pp. cxxiii and 371-372)[16].

أرجأ مل مناقشته لديانة الإنسانية حتى نهاية مقالتيْ **منفعة الدين**، **والألوهية**. ففي الأولى عالج مل ديانة الإنسانية بوصفها جزءًا من الإجابة عن التساؤل: لماذا تصر العقول المستنيرة على حاجتها إلى معتقد ديني؟ وقد طرح علة بسيطة لذلك، وهي أن المعرفة البشرية قاصرة جدًا، على أن شغفها بالمعرفة لا تحده حدود. وفسر مل - في رشاقة وبصيرة نافذة - بفكرته هذه اندفاع المثقفين للتنقيب في الدين، إضافةً إلى الشعر... «ذلك الميدان حيث ينطلق الخيال حرًّا كي يملأ الفراغ بأكثر الأيقونات تجانسًا مع مزاجه وروحه، فيتسامى ويرقى إن كان هذا الخيال شامخًا نبيلًا، أو يتواضع وينحط إذا كان خسيسًا دنيًّا» (*CW*, X, p. 419). لم يشك مل في قيمة الدين لدى أفراد عديدين «فهو مصدر للرضا والمشاعر السامية» (*CW*, X, p. 420)، كما لم ينكر صدق هذه المشاعر وأهميتها، لكنه ربطها بما يزاوله رجال الكنيسة والحكام، وأدعياء الأخلاق من تضليل وتزييف للوعي، ومن هنا طرح هذا السؤال:

«إن الارتحال إلى ما وراء حدود العالم الذي نحيا فيه، ضرورة قصوى،

---

(16) في ما يخص «النفعية في الدين»، قد تكون مادة دين الإنسانية أضيفت إلى النص في الوقت نفسه الذي كان يكتب فيه (أي مل) التوحيد ولم يؤلفها في خمسينيات القرن التاسع عشر. قارن بـ *CW*, X, pp. 428-488, and 488-489. مع أنه ما من دليل على القول إن هذه كانت هي بالضرورة الحالة، في ما عدا ما يستدل عليه من وقوع الجدال في نهاية النصوص المناظرة، إلا أنها تؤشر إلى معنى، حيث يبدو أن مقالة **أوغست كونت والوضعية** التي نشرت في عام 1865، كانت أول مناقشة عامة عن هذا الموضوع.

سواء لجلب الخير أم لإضفاء المثالية على حياتنا الأرضية، فغرس المفاهيم السامية عما يمكننا صنعه، غير قادر وحده على الإيحاء لنا بشعر - وبكل معاني الكلمة بدين - ملائم للسمو بأحاسيسنا. لكن بمعونة تعليم رشيد يمكن أن نرتقي بسلوكنا، أكثر مما يصنع أي معتقد يبجل القوى غير المنظورة (*CW*, X, p. 420).

في عبارة مشوقة، بيّن مل - بادئ ذي بدء - كيف أن كثيرًا من الناس سيظن أن مثل هذا الدين المبني على خساسة الحياة وعبثيتها، سيفضي بنا إلى اتباع المقولة الأبيقورية: «فلنأكل ولنشرب، فنحن غدًا موتى»[17] (*CW*, X, p. 420). ارتضى مل أن يقتبس جزءًا من هذه الأقوال المأثورة، فكتب:

«من أجل تحصيل أجلّ أهداف نافعة من حاضرنا.. أهداف المتعة مع الآخرين، ومن أجل كبح جماح الاستبداد بالعقول الذي يفضي إلى تضحيات لا مبرر لها بالحاضر الحسن من أجل مستقبل قد لا يأتي البتة، فلنغرس عادة جني المسرات من أمور في متناول أيدينا، بدلًا من السعي الدؤوب وراء أهداف عسيرة المنال، لنفكر في ضياع الوقت الذي لا ننفقه في مسراتنا الشخصية أو في القيام بأعمال نافعة للمرء أو للغير... تلك هي الحكمة العظمى، ومبدأ اغتنم يومك[18] (Carpe Diem) الذي يصل إلى ذلك المدى هو الخلاصة الرشيدة والمنطقية، والمغزى من محدودية العمر البشري» (*CW*, X, p. 420).

هذا الاستشهاد بالأبيقورية من مل يميز بجلاء رؤاه لدين الإنسانية من رؤية كونت. لكن هذا العنصر لا يخلّ البتة بمدخله إلى مشكلة محدودية العمر البشري، فهو يردف قائلًا:

---

(17) انظر أيضًا: الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الأصحاح 15: 32.

(يشير المؤلف إلى عبارة: «إن كان الأموات لا يقومون، فلنأكل ولنشرب لأننا غدًا نموت» والتي وردت في الكتاب المقدس [المترجم]).

(18) Diem: الدعوة إلى الاستمتاع باليوم الحاضر [المترجم]. ومعناها الحرفي: (اغتنم يومك) [المراجع].

«فلنتذكر دومًا أنه، إن يكن عمر الإنسان محدودًا، فإن عمر الجنس البشري ليس كذلك، بل إنه يعادل مدى سرمديًا لا نهاية له، فإذا ما أضفنا إلى هذا قدرة لا محدودة على التقدم، أتحنا لخيالنا ومشاعرنا أهدافًا عظمى ترضي أي مطلب يتسق مع طموحاتنا الجليلة. فإذا ما لاح الهدف ضئيلًا لدى عقل اعتاد الحلم بغبطة أبدية لا تبيد، فإنه سيمتد إلى آفاق أرحب عندما تنزوي هذه النزوات التي لا أساس لها في غياهب الماضي» (*CW*, X, p. 420).

السطر الأخير من مقولة مل الذي يتحدث عن «الغبطة الأبدية اللانهائية» باعتبارها «نزوة غير ذات أساس» ليس مما يستحبه رجال الكنيسة، بيد أن هدفه الأساس لم يكن التقليل من شأن الدين السماوي، حيث يرضي دين الإنسانية طموحات البشر، لكنه سعى بدلًا من ذلك ليبين كيف أن الأفكار العلمانية المتنوعة (استعمل نموذج روما) يمكن أن تتخذ سمة دين، مثلما كرس الرومان أنفسهم - وحتى الفلاسفة منهم مثل شيشرون - لروما. اعتمد هذا التكريس على قوة الأخلاقيات ومقوماتها، إلا أن جوانب أخرى من الأخلاقيات يمكن أن تعتمد على مقومات الدين، فنحن نعرف شخوصًا عظامًا من الماضي - ذكر مل منهم سقراط وهوارد وواشنطن وأنطونيو والسيد المسيح - كانوا متوائمين مع أفعالهم، أو كان المرء منهم يحاول أن يسلك في حياته من منطلق الروح التي تحركه نفسها، حينما اعتملت في أعظم العقول كدافع قوي للتصرف طبقًا لأسمى مشاعرهم واقتناعاتهم (*CW*, X. p. 422).

ثم أفرغ مل جماع أفكاره في فقرة لها أهميتها عن دين الإنسانية، كتب فيها:

«إذا نحن سمينا هذه الأحاسيس الوجدانية من دون أي تسمية أخرى بالأخلاقيات، فإننا لا نوفيها حقها، فهي دين حق، تمثل الأعمال الصالحة الخارجية - شأنها شأن الأديان الأخرى - جزءًا منه، وهو ما اصطلح على تسميته بالأخلاقيات، إنها ثمار الدين الحقة أكثر من كونها الدين نفسه، فجوهر الدين هو توجيه قوي وجاد للعواطف والرغبات نحو هدف مثالي، نصطلح على أنه الغاية العظمى، التي تعلو - شرعيًا - فوق الأهداف الأنانية كلها التي

تمليها الرغبة. فدين الإنسانية هو الذي يحقق هذا الشرط في مرتبة سامقة ومعنى سام، كما تحققه الأديان السماوية حتى في أعظم تجلياتها، وأكثر كثيرًا مما في أيّ دين آخر» (*CW*, X, p. 422).

هكذا بوضوح، وضع مل ديانة الإنسانية في موضع التناطح مع الأديان التقليدية، ولا سيما مع المسيحية، فهو يتطرق إلى أن ديانة الإنسانية تفضل - في عدد من جوانبها - المسيحية والأديان السماوية الأخرى، فهو يراها - **أولًا** - ذات عصمة وأنها «تحمل الأفكار والمشاعر بعيدًا من الذات، وتثبتها في هدف إيثاري، محبوب ومستهدف بوصفه غاية في حد ذاته» (*CW*, X, p. 422). وعلى النقيض، غرست الأديان السماوية في عرف مل مشاعر الأنانية من خلال الوعيد والوعد بحياة أخرى. وسلّم مل بأن بعض المعتقدين في الأديان السماوية التي تؤمن بالقوى الخارقة، هم بذواتهم أناس غير أنانيين للغاية، لا يوجهون عقولهم صوب هذا الوعد والوعيد، وإنما يلحون على فكرة كيان ينظرون إليه بحب ووثوق، ويودعون بين يديه - عن طيب خاطر - كل ما يخصهم، ولا سيما حيواتهم» (*CW*, X, p. 422). غير أن الدين لدى معظم الأذهان العادية، ينزع نحو المشاعر الأنانية بوعده بفكرة الخلاص ووعيده للخُطاة باللعنة، ويعتقد مل أن دين الإنسانية هو الأفضل لخلوّه من هذه الأبعاد.

ثانيًا: أشار مل إلى التشويش والمغالطة التي يتضمنها التوفيق بين نواحي المسيحية المختلفة، فإله الطبيعة حكم أناسًا سيئي الخلق متقلّبين، وعلى المرء أن يتصور أن هذا الإله يجسد الكمال المطلق، على الرغم من «النزاهة العمياء»، والقسوة الوحشية والظلم المستطير التي يصادفها المرء في العالم المجبول (*CW*, X, p. 423). وسلم مل بأن الرب الإله في تجليه - كما في موعظة الجبل - عطوف رحيم، أما في المسيحية فيجب أن يتآلف شخصه مع الإله كما يبدو في قصة الخلق. وكان ما يكرب مل حقيقةً هو تأثير التشوش الذي يلمّ بالعقل من جراء محاولة التوليف هذه وتأثيراتها في تقدم الإنسان الفرد، ولاح أن أولئك الذين يتخطون هذا الخلط الفكري يفلحون في ذلك فقط بافتراض أن أساليب الرب الإله والعناية الإلهية يشوبها الغموض، وأن الأخلاقيات الربانية تختلف

بعض الشيء عن أخلاقياتنا، وما دام الأمر كذلك، فما من مغزى للتعبد لإله يفترض فيه الكمال الأخلاقي (*CW*, X, p. 424).

ثالثًا: تحول مل إلى ما سماه «المصاعب والمفاسد الخلقية» التي يتضمنها مفهوم الرؤيا أو «التجلي» الذي يبدو بوضوح في أقوال المسيح، في ما عدا عظاته الخلقية الرفيعة. وكان مثال مل الرئيس، هو التناقض الذي اعتقد أنه متضمن في خلق الجحيم، إضافةً إلى خلق ما لا حصر له من أجيال الآدميين مع معرفته المسبقة اليقينية بأنه إنما خلقهم ليجابهوا هذا المصير (*CW*, X, p. 424). وجزم مل بأن معتقدات عديدة، «مثل الكفارة عن الإثم، والفداء، والخطيئة الأولى، والعقاب التعويضي المستحق»، إضافةً إلى الاعتقاد أن بعثة المسيح الربانية كانت شرطًا للخلاص، هي في واقع الحال غريبة عن كلمات المسيح، ومن ثم ما من ضرورة لعزوها للديانة المسيحية (*CW*, X, p. 424). وعلى الرغم من ذلك اعتقد أن صيغ المسيحية كلها اشتملت على تناقض أخلاقي واحد، وهو - اسميًا - أن الدين لم يعط للجميع، بل «لأقلية محظوظة». فملايين الناس عاشوا وماتوا من دون ذلك العلاج السماوي للخطيئة والمعاناة. وعلاوة على ذلك، فإن الرسالة الربانية لم تُصغ حيث يتيسر تقبلها لدى الأذهان المهذبة، وهو ما أوجد هوة سحيقة بين المعرفة العلمية والدين المسيحي (*CW*, X, p. 424).

ذكر مل إمكان «الإيمان الانتقائي» في المعتقدات المسيحية، حيث يحتفظ المرء بتكريسه لذاته «دونما انحراف في عواطفه الخلقية» (*CW*, X, p. 425)، بنبذ أي معتقد يتعارض مع مفهوم الجمال أو أعمال الخير المذكورة في أناجيل العهد الجديد أو في الطبيعة. وأشار مل إلى أفلاطون وإلى الديانة المانوية[19]، وأشار - متعجبًا - لمعتقد مشابه يكرس نفسه له في الأقل «شخص واحد مثقف وواعٍ في يومنا هذا» وهو المعتقد القائل إن جماع الشر الموجود لم يخطط له،

(19) الديانة المانوية (Manicheanis): ديانة تزعمها ماني، تتضمن تعاليم من الزرادشتية والمسيحية، وهي تقسم العالم بين إلهين: أحدهما يمثل الخير (أو النور) والآخر الشر (أو الظلام)، وبينهما صراع مستديم، وتعتبر هذه الفلسفة المادة شرًا والعقل خيرًا [المترجم].

وأنه موجود على الرغم من الكيان الذي نعوّل على تقديسه وليس بفضله (CW, X, p. 425)، وتطرق مل إلى أن هذا المعتقد من شأنه أن يضم أخلاقيات غير متعارضة، إلا أنه ليس بديلًا من دين الإنسانية.

صاغ مل عبارته الأخيرة عن ديانة الإنسانية لاعتباره أن للديانات ذات القوى الخارقة، - ظاهريًا - ميزة إقناع الأفراد بإمكان الحياة بعد الموت. ونبذ مل هؤلاء الذين كانوا في منتهى الأنانية في سعيهم وراء حياة أنانية أخرى بعد الموت، أما بالنسبة إلى غير الأنانيين، فكتب أن من شأنهم - ما داموا غدوا أكثر سعادة في حيواتهم - أن يقل إحساسهم بالحاجة إلى إطالتها وإلى البحث عن حياة أخرى بعد الموت، أما أولئك الذين لم يحظوا البتة بالسعادة، فأكثر ميلًا إما إلى القبول بحياة طويلة وإما إلى البحث عن حياة أخرى، ثم قارن عندئذ بين هؤلاء المؤمنين بديانة الإنسانية الذين سيسعون بالحياة لمدة أطول من حيواتهم الراهنة، إلا أنهم - عند نقطة ما - سيكتفون بما مضى من حيواتهم، ويودون لو رقدوا في سعادة رقدتهم الأبدية (CW, X, p. 427).

معنى هذا أن ديانة الإنسانية تعني دينًا حقيقيًا، وأن تفوقها على الأديان القائمة على القوى الخارقة، مبني على وضوح أخلاقي وترابط منطقي، ويجوز أن تشمل حياة السيد المسيح ومقولاته، ليس باعتباره ابنًا للرب الإله، بل شخصًا هو في المقام الأول وكما في مقالة **الألوهية** - وهو عمله الأخير عن الدين - من الرجال ذوي العبقرية الرفيعة الذين يمكن لسلالتنا البشرية أن تفتخر بها (CW, X, pp. 487-488)، ثم أردف مل قائلًا:

«عندما تقترن هذه العبقرية السامقة البارزة مع سمات المصلحين الأخلاقيين العظام وشهداء هذه المهمة الذين وُجدوا دومًا على الأرض، فلا يمكن القول إن الدين أساء الاختيار بأن ألقى على عاتق هذا الرجل أن يكون نموذجًا للمثالية ومرشدًا للإنسانية، ولا يسهل - إلى الآن - حتى لغير المؤمن، أن يعثر على تأويل أفضل لقاعدة الفضيلة من التجرد للحقيقة المادية، من السعي إلى الحياة التي يرتضيها لنا السيد المسيح» (CW, X, p. 488).

إضافةً إلى ذلك، نظر مل إلى المسيحية - حالما حرره تشككه العقلاني - بوصفه منحة مساعدة لديانة الإنسانية، من شأنها - طبقًا لكلمات مل - أن تشكل دين المستقبل «الذي لا أشك فيه قيد أنملة» (*CW*, X, p. 489).

4. مل والدين

أكملت كتابات مل عن ديانة الإنسانية في عمليّه منفعة الدين والألوهية، خط تطوره في عشرينيات القرن التاسع عشر، حين بدأ يأخذ على محمل الجد الأهمية الاجتماعية للدين في أفكار كولريدج والأفكار الاجتماعية، مثل ما لدى الصفوة المثقفة[20]. على أن هذا الفصل في معظمه، يؤكد وجهة نظر بَين (Bain) في ما يخص مل والدين، وبصفة خاصة المسيحية، حيث كتب بَين:

«قال خصومه - مع إظهار بعض الاستحسان - إن مل كان في أعماقه (متدينًا)، (ونحن) يمكننا أن نسمي آماله وأمانيه في مستقبل براق لسلالة البشرية، دين الإنسانية. وتبقى الحقيقة أنه كان في كل شيء يخص عقيدة النصرانية المسيحية، محاورًا شموليًا لا يعترف لا بحقيقتها ولا بجدواها»[21].

استهللنا هذا الفصل بالإعلاء من شأن تفرد مل في ما يتعلق بالدين، وبحقيقة أنه ترعرع من دون اعتقاد في الإله، ولم يكن له في يوم من الأيام مثل هذا الاعتقاد. وأيًا كانت الأسس والطموحات التي شيد عليها فكرته عن دين الإنسانية البديل، فإنها كانت مقصورة على البشرية فحسب... ماضيها وحاضرها ومستقبلها. وفي حين أنها تتضمن رخاء الأنعام فإنها خلت من الإله. كتب مل في عبارات بليغة عن أهمية روحانية المسيح، إلا أن متشككًا مثل بنثام في كتابه ليس بولس، ولكن يسوع[22] وسعه أن يفعل ذلك. وعلى كل حال كان هناك فرق جوهري بين بنثام ومل. كان بنثام ناقدًا للمسيحية،

---

(20) انظر: Ben Knights, *The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), pp. 1, 37 and 146-147.

(21) Alexander Bain, *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections* (London: Longmans, Green and Co., 1882), pp. 139-140.

(22) انظر: Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus* (London: John Hunt, 1823), p. 394.

يحاول أن يقوّض تعاليمها، من دون أن يتطرق إلى ما يحل محلها، وبدا في بعض المناسبات أن مل يشاطره وجهة النظر تلك، بيد أن مل أبدى انعطافًا جديدًا عن هذا التحامل على الدين، مقتفيًا أثر كونت في محاولة إحلال دين الإنسانية محل المسيحية على الرغم من أنه دين كان حريًّا بكونت أن ينبذه لتجسيده الحرية الفردية.

طور مل فكرة دين الإنسانية، وتعاطف مع فكرة اضطلاع الطبيعة «بتصميم وهندسة» الكائنات (*CW*, X. p. 448) وأعلى من شأن الدين الذي يلبي حاجات البشر العميقة، كما أبدى شغفًا بالكتّاب - ابتداءً من أفلاطون وحتى كولريدج - ممن تبحروا في سبر سمات البشر الداخلية التي من شأنها أن تتجاوب على نحو إيجابي مع الدين. ويدعم كل ذلك وجهة النظر القائلة إن مل كان في أعماقه متدينًا، على النقيض مما يرى بين. وتم في السنوات الأخيرة الكثير من البحث في هذه النقطة واستُعمل موقف مل من الدين لتطوير صيغ جديدة أكثر جاذبية لليبراليته، وأكثر تعاطفًا مع الدين من سابقيه، كبنثام وستيوارت مل[23]. ورأى أولئك الأكثر انتقادًا لمل بشأن الدين في توجهه وتعاطفه مع كونت، انحرافًا مزعجًا عن الليبرالية. وهناك ملمح مشترك بين من استحسنوا ليبرالية مل من حيث وجهة نظره للدين، ومن انتقدوا أسلوبه في تحويل الفلسفة التي ورثها إلى «ليبرالية حديثة عهد بالدين»، وإلى عقيدة ضيقة متزمتة[24]، إذ يرون فيها إخفاقًا في تفهم تداعيات ارتباط مل بكونت.

بدا المقتربون من أفكار مل عن الدين من منظور كونت كمن يتبع فهمًا مختلفًا لعلاقتهما معًا، بيد أن الصعوبات تكتنف بالمثل هذه النقطة. فوفقًا لما

---

(23) انظر: Eisenach, pp. 189-216; Robert Devigne, «Mill on Liberty and Religion: An Unfinished Dialectic,» pp. 231-256, and Allan D. Megill, «J. S. Mill's Religion of Humanity and the Second Justification for the Writing of *On Liberty* (1972),» pp. 301-316, in: Eldon J. Eisenach, ed., *Mill and the Moral Character of Liberalism* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998), and Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 339-350.

(24) Knights, p. 141,

ومقتبسات من: Maurice Cowling, *Mill and Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

كتبه رايت (Wright) «كان جون ستيورات مل، أول مريدي كونت في بريطانيا وأكثرهم شهرة، تدرج من تحمسه المبدئي له - ومرورًا بتحلل تلاه من وهم الافتتان به - إلى أن أصبح ذا إيمان راسخ في دين للإنسانية قويم، متحلل من سياسات مؤسسه الفاشية وحساسيته الشخصية المفرطة[25]. وكما يشير رايت، أدرك مل في عام 1848 أهمية عمل كونت في تحويل معتقد الإنسانية المقدس، من بديل للدين إلى الإعلاء من شأن الدين[26]. وبعد اقتفاء آثار أفكار كونت من خلال التحولات في مؤلفات مذهب المنفعة العامة، وعن الحرية وغيرها، يخلص إلى أن مل «كان المصلح الأعظم للفلسفة الوضعية، حيث صحح كثيرًا من أفكار كونت، إلى جانب منحها شعبية أعرض بكثير مما كانت ستحصل عليها من دونه»[27].

تحوي دراسة بيكرنغ لكونت كذلك ملحوظات ذات أهمية على استخدام مل أفكار كونت عن الدين، وإن كانت تصور مل بوضوح - شأنه شأن كونت - بوصفه ملحدًا مبكرًا في إلحاده، إذ لم يكن في واقع الأمر مؤمنًا البتة[28]. وإضافةً إلى ذلك لم تفطن إلى العلاقة المتشابكة بين بنثام وجيمس مل من جهة، وج. مل من جهة أخرى في ما يتعلق بالقضايا الاجتماعية والسياسية، كنظرتهم إلى التعليم مثلًا[29]. وعلى الرغم من ذلك فإنها واحدة من قلة من الدارسين ممن أولوا عناية فائقة لتفصيلات التأثير المتبادل بين مل وكونت من خلال تراسلهما[30]، كما أنها تقدم أوفى تحليل - حتى الآن - لوجهات نظر كونت حول الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية. ولملاحظاتها الناقدة لرؤية كونت إلى المجتمع أهميتها الخاصة، حيث كتبت:

---

(25) T. R. Wright, *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 40.

(26) Wright, p. 44, and *CW*, XIII, pp. 738-739.

(27) Wright, p. 50.

(28) Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 507.

(29) المصدر نفسه، ص 513.

(30) انظر أيضًا: Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 70-113.

«غالى مثلًا في تقديره انهيار الدين والروح العسكرية. وحين زعم أن الحكومة نبذت تمامًا عالم الثقافة والأخلاقيات، تغاضى عن الرقابة التي تعرض لها هو شخصيًا، وعن التعليمات الحكومية بشأن نظام التعليم الذي حرمه هو من الالتحاق بالجامعة. والكثير من نظرية كونت مستقى من تفكيره الرغبي»[31].

لا ترى بيكرنغ في مذهب كونت - علاوة على تفكيره الرغبي بوصفه أساسًا لأجزاء من نظريته - بالفصل بين السلطتين الروحية والزمنية بالضرورة علاجًا لأدواء مبدأ التحفظ والفاشية وجنون العظمة لدى المثقفين[32]. وإذ غدا بالتدريج ملمًّا بهذه الجوانب من فكر كونت وبالتبعية كيف تجلى اختلال كونت العقلي في كتاباته التالية، تراجع مل إلى موقفه في كتاب **المنطق** الذي - على الرغم من أنه اتبع عددًا لا يستهان به من أفكار كونت - استخدم المذهب الذي فكر في نبذه ذات يوم لمصلحة موقف كونت الناشئ بوصفه أساسًا مستديمًا لعلم الاجتماع الخاص به. وبدلًا من مفهوم رايت لمل بوصفه مصلحًا لفلسفة كونت الوضعية، ربما كان من الأدق أن نقول إن رؤية مل الخاصة كانت في أكثرها تراجعًا عن الوضعية إلى فلسفة بنثام وجيمس مل السلبية. وخلّف مل ما يكفي في دين الإنسانية ليشيد رؤية عن الإنسانية ذاتها، بوصفها جزءًا من تطلعات البشر الخلقية[33].

---

(31) Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume I*, p. 669.

(التفكير الرغبي (Wishful Thinking): يقصد به اعتقاد المرء بصحة أمر ما، لمجرد رغبته هو في أن يكون بالفعل صحيحًا [المترجم]).

(32) المصدر نفسه، ص 672.

(33) قارن مع: Sell, Mill on God, p. 95.

الذي يقول إن ديانة مل الإنسانية تتضمنه هو نفسه، حيث يقوم فيها بدور الرب الإله. ويقتبس مل أيضًا (ص 102) من هامبرغر فيقول: «حينما يعتبر المرء التأثيرات المتراكمة للتعليم، والرأي العام، والوعي المدرب الذي يدخل خلقية دين الإنسانية، فإن ما يبقى منه هو مجرد شخص مفرد، مكبوت اجتماعيًا، ومضغوط داخليًا». ووجهة النظر المطروحة في هذا الفصل تعارض كلا هذين الرأيين، انظر: Joseph Hamburger, «Religion and On liberty,» in: Michael Laine, ed., *A Cultivated Mind: Essays on J. S. Mill Presented to John M. Robson* (Toronto: Toronto University Press, 1991), p. 166.

الفصل الثالث عشر

الخلاصة

الحرية والطغيان في كتاب «إخضاع النساء»

في هذا الفصل الختامي، سيكون مقصدي الرئيس هو استخدام بحث مل المتأخر إخضاع النساء (1869) (CW. XXI, pp. 259-340)، كي أستحضر عددًا من رؤوس الموضوعات التي عولجت في الفصول السابقة من الكتاب[1]. كتب برغر

---

(1) ما من نية هنا لأن نثمن مقالة العبودية من منظور داعيات الحركة النسائية الحديثة أو من خلال مقارنة كتابات هارييت وجون مل عن منزلة النساء وتطلعاتهن، حيث عُني المحللون في الأساس بتقويم ملكات هارييت مل بوصفها مفكرة وكاتبة، وتقدير تأثيرها في مل عبر نطاق عريض من القضايا، وإقراره هو بأهمية هذا التأثير. انظر على سبيل المثال: Michael St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill,* With a Pref. by F. A. Hayek (London: Secker and Warburg, 1954), pp. 347, 370 ff; F. A. Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), pp. 14 ff.

كان بابي أقل تحمسًا لتأثير هارييت في مل، ووفقًا لـ ج. س. مل في ما يختص بإنتاجهما المشترك، انظر: H. O. Pappe, *John Stuart Mill and Harriet Taylor Myth* (Victoria: Melbourne University Press, 1960), pp. 24-29,

الذي يعني به الأعمال التي نشرت في مجلدين يجمعان مجموعة من المقالات بعنوان أطروحات ومناقشات، انظر: John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical*, 2 vols. (London: J. W. Parker, 1859), and CW, XXI, pp. 393 and n,

فإنه يزعم أنها من تحرير هارييت وتنقيحها. واقترح في رسالة محررة في آب/ أغسطس 1853 بشأن ذلك «الإنتاج المشترك» أن يُطبع اسمها على صفحة الغلاف، حيث إنها كانت «العقل الخلاق، كانت هي بنثام، أما هو فكان بمرتبة (الهاجس) الموحي (CW, XIV, p. 112) أما بالنسبة إلى مقالة هارييت مل «انعتاق النساء» (1851) فإن هيملفارب في: Gertrude Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill* (New York: Alfred A. Knopf, 1974), pp. 183-186,

يطرح أن هذا العمل يُعزى في الأساس إلى هارييت أكثر من انتسابه لجون مل. واتبع هذا المنحى =

أن مقالة إخضاع النساء واحدة من أهم أعمال مل، ليس لأنها أكثرها راديكالية وعمقًا في الكتابات الاجتماعية فحسب، وإنما لأنها أيضًا عمل جمع الأغلبية الغالبة من الأفكار المحورية لفلسفته الخلقية، في مقالة عملية تفيض حيوية[2]. وسأبني دراستي لمقالة إخضاع النساء على مقولة برغر، بيد أنها أيضًا ستختلف عنها، فهو يعالج المقالة بوصفها عملًا مهمًا في فلسفة مل، مستحضرًا ومستلهمًا عمليْه المنطق والمبادئ، كما أنه يعلي من شأن تطوير مل لمفهوم الشخصية وإحيائه لفكرة المساواة والعدالة. أما أنا فسأفحص - علاوة على هذه النقاط - نقاطًا أُخَر بزغت في خلال فكر مل وناقشها في كتاباته، مثل الدين ومستقبل الحضارة والمنفعة والتقدم. وكاستهلال، سأعتبر طريقة مل البلاغية البيانية هي ما

= بنسبة كبيرة كل من كوليني وروبسون في الجزء 21 من الأعمال الكاملة، حيث يعيدان النظر في الأدلة على ذلك. انظر: CW, XXI, pp. xxxii and lxxiv-lxxvii,

يتخذ أ. و. ج. روبسون وجهة النظر القائلة إن تأثير مل لم يكن ليصبح بهذه الفاعلية من دون صحبة هارييت وهيلين تيلور، انظر: Ann P. Robson and John M. Robson, «Introduction,» in: Ann P. Robson and John M. Robson, eds., *Sexual Equality: Writings by John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill, and Helen Taylor* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), p. vii.

(2) Fred R. Berger, *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984), pp. 195-196,

لا تعكس رؤية برغر إلى مقالة العبودية التي نشرت في عام 1984 بأي درجة وجهة نظر مل التقليدية، إذ أغفلت هذا العمل إلى حد كبير. انظر: Gail Tulloch, *Mill and Sexual Equality* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1989), p. 3,

حتى مع ما امتُدحت به تلكم المقالة كثيرًا، مثلما فعل برتراند راسل الذي عدّها هي ومقالة عن الحرية أرفع شأنًا من كتاب المبادئ، جنح الناس إلى إهمالها. وفي رأي راسل مثلًا أن أهمية مقالة العبودية تضاءلت، إذ اعتقد أنها استنفدت تأثيرها، وهو رأي تحدّته الحركات النسوية منذ سبعينيات القرن العشرين، انظر: Bertrand Russell, «John Stuart Mill,» in: J. B. Schneewind, ed., *Mill: A Collection of Critical Essays*, Modern Studies in Philosophy (London: Macmillan, 1968), pp. 10-11.

على كل حال يبدو أن برغر قد استوعب وقدّر الحركة النسائية، وكذلك انتقاد مقالة مل العبودية. انظر بالمثل: Susan M. Okin, *Women in Western Political Thought* (London: Virago, 1980), pp. 202-203.

لتقدير معاصر لمل لمقالة العبودية، ارجع إلى مورلي: John Morley, «Mr. Mill's Autobiography,» in: *Nineteenth-Century Essays*, Selected and with an Introd. by Peter Stansky, Classics of British Historical Literature (Chicago; London: University of Chicago Press, 1970; [1874]), p. 153.

لم تكن التقديرات كلها لمقالة مل مليئة بالتقريظ، انظر على سبيل المثال: James F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity* (London: Smith, Elder and co., 1873), pp. 230 ff and 237-238.

يؤسس الشغل الشاغل له، مع اللجوء إلى أفكار تلوح متعارضة لأطرح نقاط بداية وعناصر عبارات مل. وسيوضح هذا المبحث من الفصل حرص مل واحتفاله بالبلاغة والبيان وبما أطلقتُ عليه «أسلوبه في الإصلاح» الذي أثر في طرحه لفلسفته، وأفضى إلى اتهام خاطئ له بعدم الترابط، بل التناقض من الدارسين الأكاديميين الذين أخفقوا في أخذ هذه الجوانب من أفكاره في الاعتبار.

سنرى بالمثل في هذا الفصل أن مل قد طور في مقالة **الإخضاع** فكرة مدوية في ما يخص الطغيان أو الحكم المطلق، وهي الفكرة التي يُنظر إليها بوصفها عماد فكره السياسي[3]. ويحاول مل من خلال فهمه لخصائصه المميزة في سياق حديثه عن اضطهاد المرأة، أن يرسي دعائم الظروف الكفيلة بقطع دابر هذا الاستبداد والطغيان في المجتمع بصفة عامة، حيث اعتقد مل أنه من دون هذا الحراك المجتمعي من المحال تحقيق الحرية والعدالة التي طال بحثه عنهما.

١ . منهج مل

فقًا لرؤية هامبرغر، تميل بلاغة مل - في الأقل في مؤلفه **عن الحرية** وكذلك على الأرجح في **الإخضاع** - إلى أن تتنكر وتحتجب وتراوغ وتضلل، ويواصل هامبرغر قائلًا: «كتب أقل مما يجدر بامرئ يبحث كي يقدم الحقيقة، وأقل مما يجدر بكاتب بليغ يبحث عن صوغ لمعتقداته»[4]. يقارن هامبرغر بالمثل بين مل وسقراط حين يكتب: «على الرغم من إعجابه بسقراط، تحاشى مل اتباع نهج سقراط في الإفصاح رأسًا عن شكوكه وآرائه في أكثر القضايا حساسية وقداسة. فكان بدلًا من ذلك حذرًا ومتحفظًا»[5].

---

(3) تشكلت وجهة نظر مل عن استعباد النساء وتشبيهه له باسترقاق العبيد في حقبة مبكرة من حياته. انظر: *CW*, XVIII, p. 55n,

عن الصلة بين الاسترقاق والاعتماد على الغير، انظر: Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. ix, 40 ff.

(4) Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 1999), p. 203, and Janice Carlisle, *John Stuart Mill and the Writing of Character* (Athens, Ga.; London: University of Georgia Press, 1991), p. 211.

(5) Hamburger, p. 203.

لنتحول إلى أسلوب مل البلاغي في مقالته الإخضاع. فعلى عكس ما يرى هامبرغر، أرى أن المدخل الذي اتخذه مل يُعدّ «سقراطيًا»، إذ إن منهجه في التعرف إلى الرؤى المتعارضة، ومن ثم في محاولة حلها أو التوفيق بينها، يضع المرء رأسًا في قلب موقف جدلي بشأن الموضوع محل البحث[6]. لم يكن مل بالشخصية الخلقية العامة، بمعنى الشخص الذي التصق بموقف فلسفي أو سياسي تبناه ببساطة ودافع عنه بسلسلة من الاقتراحات، حيث كان بإمكانه في يسر أن يجادل بأقصر السبل في أن سعادة الإنسان أو منفعته تتطلب على وجه العموم أن تتحرر المرأة من القيود والعوائق المختلفة، كجزء من تقدم الإنسانية المتدرج والمطّرد، إلا أن مثل هذه المقولة - مهما كانت دامغة - لا تتطرق إلى تشابكات العلاقات بين الرجال والنساء اليوم وغدًا. من هنا، كانت نقطة البداية لدى مل - بدلًا من المناقشة المباشرة التي يفترض أن تقوم على المنفعة العامة - هي التعرف إلى سلسلة من وجهات النظر المتضادة التي تمكنه من التعرف مباشرة إلى ماذا عساه في المنطق غير الرسمي للرجال والنساء العاديين يمكنهم من التقدم صوب الحرية في المجتمع وفي الأسرة[7]. وكي يُلقي بهذا السؤال، بحث كيف يتحاشى - كما فعل في كتاب **المنطق** - أي مأزق ضيق قد ينزلق إليه بين هؤلاء الذين يلتصقون بمبادئ المنفعة العامة، وأولئك الذين يؤيدون الإرادة الإلهية والقانون الطبيعي كأساس للأخلاقيات والسياسة. ومن

---

(6) انظر: Frederick Rosen: «Piety and Justice: Plato's «Euthyphro»,» *Philosophy*, vol. 43, no. 164 (April 1968), pp. 105-116, and «Obligation and Friendship in Plato's Crito,» *Political Theory*, vol. 1, no. 3 (August 1973), pp. 307-316,

فيها محاولات لاستكشاف المنهج السقراطي من منظور كلا المتحاورين وليس سقراط فحسب في محاورتي أفلاطون. وعلى الرغم من أن ذلك لا يماثل مدخل مل، إلا أنه يحاول أن يمسك بزمام منهج أفلاطون في التوفيق بين الرؤى المتعارضة. ومن الأهمية بالمثل رصد أن استعمال منهج سقراط لا يقتصر على حوارات أفلاطون المبكرة أو الوسيطة. وأرسطو شخص له أهمية في تطور المنهج السقراطي في المنطق والأخلاقيات وامتداده. وللاطلاع على تحليل مل لأرسطو، انظر: *CW*, XI, pp. 475-510, and George Grote, *Aristotle*, Edited by Alexander Bain and George Croom Robertson, 2 vols. (London: J. Murray, 1872).

(7) انظر: Tulloch, pp. 6-8.

فهو يعرف استعمال مل للمتضادات، لكنه لا يرى كيف تدفع هذه المتضادات المناقشات إلى الأمام.

شأن المجموعة الأخيرة أن يطيب لها التغافل عن هذه القضية أو حتى نبذها كما يثيرها مل، ومن ثم أن تقوِّض محاولاته في تناول قضية العبودية بصفة عامة، وعبودية المرأة بصفة خاصة. وليس ثمة حاجة إلى تناول المبادئ العليا، بل دعنا نتعرف بادئ ذي بدء إلى الرؤى المتضادة التي بحث عنها ليتعرف إليها بغرض التوفيق بينها. وتمثل أول تناقض في رأي اعتنقه منذ بواكير فكره الأولى، وهو مبدأ المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، في حين كان المبدأ المعارض يرى «قانونية انصياع أحد الجنسين إلى الآخر»، وهو ما أعلن مل بطلانه من الأساس، حيث إنه أحد أسباب معوقات تقدم الإنسان الجوهرية. رأى مل في معارضته هذا الجزء الأخير من التناقض مهمة جدّ عسيرة، إلا أن صعوبتها لا ترجع إلى أي جوانب نظرية، وإنما هي عسيرة لأنها تحتاج إلى دحض حزمة من المشاعر التي تعضد تلك الرؤية عن شرعية خضوع المرأة. كتب مل في هذا المقام: «ما دام بقي رأي ما يضرب بجذوره في المشاعر فإنه يزداد تأصلًا ورسوخًا، بوجود رأي مخالف يرجحه» (*CW*, XXI, p. 261). ويجنح أولئك المؤمنون بهذا الرأي للالتصاق به لتجذّره في المشاعر. وبدلًا من اتباع مقولة أفضل فإنهم يحشدون مقولات أكثر وأكثر في مواجهة الأفراد الذين دحروا حجتهم. وفضلًا عن ذلك، فمشاعرهم التي اكتسبوها بالسلطة، غدت مقبولة وشائعة على مستوى عالمي. أحس مل أنه في ظل أوضاع كهذه، تغدو عبارات الفكر المستنير غير ذات جدوى، في ما عدا بين الصفوة المتعلمة من أبناء المجتمعات التقدمية الحديثة.

عندئذ، كشف مل النقاب عن تناقض ثان ذي صلة بالأول، وهو العلة من جانب والمشاعر من الجانب الآخر. أما بشأن العلة، فكان قانعًا بتطبيق العبارات المنطقية المعتادة، إذ كان هناك معتقدان يستهدف تحطيمهما: **الأول** أن للرجال حق القيادة، وعلى المرأة الالتزام بالطاعة، **والثاني**: أن الرجال مؤهلون للحكم، في حين أن النساء غير مؤهلات لذلك. كان بإمكان مل أن يقوض المعتقديْن بضرب الأمثلة وطرح عبارات مضادة. أما بالنسبة إلى المشاعر، فاستدعى الأمر مدخلًا مختلفًا، وشرح ذلك المدخل بالعودة إلى النقطة التي بسطها في الفصل الثالث، كما رأينا في المقالات عن بنثام وكولريدج، وهي نقطة اختلاف أفكار

القرن التاسع عشر عن أفكار القرن الثامن عشر (انظر مثلًا (CW, X, p. 125)). فإذا كان القرن الثامن عشر - في ما يرى مل - يعزو العصمة إلى العقل، فعل القرن التاسع عشر مثل ذلك بالنسبة إلى الغريزة، وليس بالوسع التغاضي عن أسبقية الغريزة، إذ يقول مل:

«من أجل تأليه العقل، استعضنا بها عن تأليه الغريزة، فنحن نسمي كل ما نجده داخل أنفسنا بالغريزة مما نعجز عن تقصي أصل عقلاني له. وهذا التعصب الأعمى هو أكثر حطة وتدنيًا بما لا يقاس من المذهب الآخر مما نجده اليوم من التقديس الزائف. فأشد العبادات الزائفة في يومنا هذا ضررًا، التي تترسخ وتكسب أرضًا بيننا الآن قبل أن تخلي السبيل لمعتقدات سيكولوجية رصينة، تعري الجذور الحقيقية للكثير مما سجد له الإنسان، باعتباره مقاصد للطبيعة أو قضاءً ربانيًا» (CW, XXI, p. 263).

إشارة مل إلى التقديس والإعجاب الزائف[8] الذي يذعن في نهاية الأمر لعلم نفس راسخ يذكرنا بنقاط كثيرة في كتاب المنطق، مثلما كان يعارض استخدام أفكار على شاكلة «الطبيعة» و«الإله» لدعم المعتقدات المختلفة، ولكن كيف لمل أن يقهر هؤلاء - وهم بالتأكيد الأغلبية حتى في المجتمعات المتقدمة - ممن يتكئون على الغريزة أو الأحاسيس أكثر من اتكائهم على النقاش؟ سعى مل كي يعيد هؤلاء الذين تصرفوا - أو اعتقدوا أنهم تصرفوا - على أساس من الغريزة أو الأحاسيس إلى مقاييس العقلانية المذخورة في القرن الثامن عشر، ولا سيما لدى بنثام وجيمس مل - وذلك بالتعرف إلى موقفهم من التحول الزائف في المنطق الذي وقع في القرن التاسع عشر. وعلى أي حال، كان أحد العناصر التي احتفظ بها مل في هذا الإطار من ردة فعل القرن التاسع عشر، هو تعويل كولريدج على التاريخ؛ إذ لجأ مل آنذاك إلى التاريخ، كي يقوّض المشاعر التي تناصر شرعية خضوع النساء، قائلًا إنه شخصيًا على استعداد لقبول ذلك الوضع، إلا إذا كانت العادة والمشاعر

(8) انظر: Frederick Rosen, «The Philosophy of Error and Liberty of Thought: J. S. Mill on Logical Fallacies,» *Informal Logic*, vol. 26, no. 2 (2006), p. 129.

من عصر إلى عصر تدين بوجودها لأسباب أخرى غير قوتها، وكانت تستمد قدرتها من أسوأ الجوانب في الطبيعة البشرية لا من أفضلها» (CW, XXI, p. 263). وساق مل هذا التحدي بروح خفيفة بدرجة كافية؛ إذ كان جد واثق من نتيجتها الناجحة[9]. وبدأ بالإصرار على أن النظام الاجتماعي الذي ينطوي على وجوب خضوع المرأة للرجل متناقض في تأسيسه على التطبيق فحسب، فما من نظام آخر وضع موضع التجريب إطلاقًا؛ ثم تطرق إلى أن هذا النظام نبع ببساطة من أن كل امرأة - بسبب السمة التي ألصقها بها الرجل، مقترنة بضعفها البدني بالنسبة إليه ألفت نفسها منذ فجر المجتمع الإنساني - مقيدة إلى رجل ما (CW, XXI, p. 264).

أصر مل على أن خضوع النساء هو في ضوء التاريخ، ببساطة، لون من الاسترقاق ليس إلا. وجاهد مل لتحطيم هذه المعتقدات ليبرر رأيه هذا. أمن المحتمل - من منظور القرن التاسع عشر أن الرب الإله أو الطبيعة قضى بتكبيل المرأة بالشرع؟ انتهت الحرب الأهلية الأميركية قبل نشر مقالة **إخضاع النساء** بأربع سنوات فقط، ومن ثم ناقش مل العديد من التقاليد ذات العلاقة بالعبودية، ولا سيما عبودية الأفارقة في العالم الجديد بعد إلغائها. قال مل إن الوقت قد حان لإعادة النظر في الأعراف ذات العلاقة بالاسترقاق التي تؤصل من قيم استعباد النساء. وبتحوله للحديث عن الرق، أمكن النظر إلى موضوعاته بوصفها كيانات تاريخية تم بالفعل إلغاؤها في ما عدا ما يخص النساء، ومن ثم فإن خضوع المرأة - من الوجهة الشرعية - هو محض تقليد تاريخي يمكن تغييره، ولا حاجة إلى وجوده مستقبلًا، حيث غدت التفرقة على أساس الشعور والغريزة والإرادة الإلهية وقانون الطبيعة محض أوهام. لكن لماذا يتوجب علينا أن نتأمل ما سمّاه مل «المساواة الكاملة» إذا كان هو الآخر أمرًا قابلًا للتغير والإلغاء أو إعادة تأويله ليصبح «المساواة في العبودية»؟ الإجابة هي أن المساواة الكاملة تجسيد للجوانب الأرفع في سيكولوجيتنا وشخصياتنا.

---

(9) في الأعمال الكاملة (CW, XXI, p. 263): «إن برهنة ذلك هو أهون جزء في مهمتي».

لنعد - على أي حال - إلى ما أطلق عليه مل «قانون الأقوى» الذي أصّل لتكبيل حرية المرأة وغير ذلك من صور القهر، حيث فطن مل إلى أن تعريفه لهذا المبدأ السابق الذي يحرمها من كل حق، يشتمل على عنصر من التناقض ترفضه الأخلاقيات والحضارة الحديثة. كتب مل: «لا أحد يواجه ذلك التناقض في هذه البلدان، وفي ما يختص بأغلبية العلاقات بين بني الإنسان، ما من أحد يسمح له أن يمارسه» (*CW*, XXI, p. 265). ونظر إلى هذه الحالة من الشؤون كأمر متناقض بعض الشيء، فما زال مبدأ حق الأقوى مفعّلًا في شأن العلاقة بين الرجل والمرأة في هذه الأمم المتحضرة.

سبق لمل أن استعمل مصطلح «قانون الأقوى» في عام 1850 (وبلا ريب في أماكن وأزمنة أخرى) كي ينتقد هجوم كارلايل على «حقوق الزنوج»[10]، وأشار مل هنا إلى «قانون الأقوى العتيد» باعتباره قانونًا احتج عليه جميع معلمي البشرية العظام في العصور كلها (*CW*, XXI, p. 87). وربما كان مل يلمح إلى عبارة تداولها سقراط وثراسيماخوس في بداية كتاب **الجمهورية** لأفلاطون، حيث ورد أن مفهوم العدالة الذي كان يُعرف وفقًا لمصلحة الأقوى، شاع نبذه[11]. على أنه كان واضحًا بشأن المغزى الذي جدّ على قانون الأقوى، إذ كتب: «إن تاريخ ترقي الإنسان هو سجل الأرض التي تم انتزاعها شبرًا شبرًا من تلك القوى الشريرة، والحيوات البشرية التي أُنقذت فردًا فردًا من هيمنة قانون القوة الجائر» (*CW*, XXI, p. 87). واستطرد مل، مبينًا كيف صمدت المبادئ الخلقيّة التي أُسّست على القوة، وكيف مانعت الأكثرية الغالبة من الناس في نبذها. لكن، لماذا كان اضطهاد النساء آخر العقائد البالية اختفاءً؟ فسر مل ذلك ببصيرة نافذة في الفقرة التالية:

---

(10) *CW*, XXI, pp. 87-95; David Theo Goldberg, «Liberalism's Limits: Carlyle and Mill on «The Negro Question»,» pp. 125-135; H. S. Jones, «The Early Utilitarians, Race, and Empire: The State of the Argument,» p. 184; and Georgios Varouxakis, «Empire, Race, Euro-centrism: John Stuart Mill and his Critics,» pp. 137-153, in: Bart Schultz and Georgios Varouxakis, eds., *Utilitarianism and Empire* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2005).

(11) Plato, *The Republic*, Translated by P. Shorey, 2 vols. (London: William Heinemann; Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963), pp. 338Cff, and i.47 ff.

«كان في حكم الأمر الحتمي أن يمتد الأجل بهذه الحالة من العلاقات الاجتماعية المبنية على القوة عبر أجيال من الأعراف المؤسسة على العدالة المتساوية، كاستثناء فريد تقريبًا من طبيعة القوانين والعادات السائدة وإن كان تضاربها مع الحضارة الحديثة غير محسوس، ما دامت لا تفصح عن أصلها، وما دامت لم تبرز المناقشة شخصيتها الحقيقية، بأكثر مما تضارب وجود الاستعباد المنزلي لدى الإغريق، مع معتقدهم بأنهم هم أنفسهم شعب حر» .(*CW*, XXI, p. 265)

في هذه الفقرة نقطتان حريّتان بتسليط الضوء عليهما: **الأولى** هي أن الانسجام بين عبودية المنزل لدى قدامى الإغريق ورؤيتهم لأنفسهم كشعب حر، يمثل نموذجًا مشابهًا لتكبيل حريات المرأة قانونًا في المجتمعات الحديثة التي تنعم بالحرية - في ما عدا حرية المرأة، **والثانية** هي أن استثناء هذه المجتمعات من ذلك الإطار يستوجب التعرف إلى أوضاع الاسترقاق فيها ومناقشتها. وبدلًا من النزوع إلى العاطفية من دون تعقل، والتدين المفرط الذي شاع في العصر الفيكتوري، طرح مل صورة أخرى لقمة السعادة المنزلية[12]، حيث نقب في تفصيلات «قانون الأقوى»، محاولًا أن يبين مدى شيوعه في خلال التاريخ منذ أبكر العصور حتى عصر المجتمعات المتحضرة الحديثة، (انظر .*CW*, XXI, pp (265-267)، مؤكدًا كيف ساد في هذه المجتمعات في صورة تسلط الرجل على المرأة حيث قال:

«يستوي الرجل الجلف الغليظ مع الشريف النبيل في أن كليهما يمارس - أو يرى أن عليه أن يمارس - سلطته الاستبدادية، والحالة هي أن الشهوة في هذه السلطة هي الأقوى، وكل من يرغب في هذه السلطة يمارسها مع أقرب الناس إليه ممن ارتبطت حياته بهم، وممن لديه معهم اهتمامات

---

(12) طبقًا لتولوخ في: Tulloch, p. xiv,

لفت فرويد إلى استخدام مل التماثل مع الاسترقاق ونبذه على أساس أن النساء مختلفات - ببساطة - عن الرجال وذوات طبيعة أخرى تُعنى في الأساس «بالجمال والجاذبية والعذوبة». انظر: Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 vols. (London: Hogarth Press, 1953-1957), vol. 1: *The Young Freud, 1856-1900*, pp. 192-193.

مشتركة، الذين يغلب أن يتعارض استقلالهم عن سلطته مع أولوياته الشخصية» (*CW*, XXI, p. 268).

بعد عرضه طائفة من المقولات، بدءًا من أرسطو حتى ممثلي مجتمعات ولايات الجنوب في أميركا الذين يرون في الاسترقاق أمرًا طبيعيًا، وأنه - في حالة النساء - أمر تطوّعي، مضى مل ليكشف مسؤولية الرجال والنساء كليهما عن حالة الاسترقاق هذه، فالرجال دائمًا يسعون بشغف إلى توسيع دائرة سلطاتهم المباشرة، فكتب:

«لا يكتفي الرجال بمجرد طاعة النساء لهم، بل يطلبون وجدانهن. والرجال كافة - في ما خلا أكثرهم بهيمية - يبحثون في أقرب النسوة إليهم، ليس عن عبد مُكرَه، وإنما عبد يرحب بعبوديته، لا يبحثون عن عبد بل عن رفيق محبوب. مارسوا كل ما من شأنه أن يسترقّ عقولهم هم» (*CW*, XXI, p. 271).

ألح مل في هذا الجانب - كما في جوانب أخرى - على أهمية العوامل النفسية التي تقود إلى تشكل الشخصية، وإن كانت تقود في حالتنا هذه إلى وضع زائف من الاستعباد، حيث لا تشعر كثيرات من النساء ذواتهن بأنهن خانعات، أو بالأحرى مستعبدات، حيث كتب مل بحماسة جياشة:

«إذا ما وضعنا جنبًا إلى جنب ثلاثة أمور، **أولها** التجاذب الطبيعي بين الجنسين، **وثانيها** اعتماد الزوجة الكامل على زوجها وأن كل حظوة أو مسرة تتلقاها منه، سواء بوصفها سجية فيه أم متوقفة على إرادة منه، **وثالثها** أن غاية السعي الإنساني الرئيسة ومعاييره واعتباراته وكل أهداف الطموح الاجتماعي يمكن السعي إليها أو الحصول عليها من خلاله فحسب، فإنها تكون بمنزلة المعجزة لو لم يصبح اصطيادها للرجل هو المحور الأساس الذي يدور حوله تعليم النساء أو تشكيل شخصياتهن» (*CW*, XXI, p. 272).

انطلاقًا من هذا الوضع، شكَّل الرجال لمعظم النساء شخصياتهن بما يتيح لهم استرقاقهن، وصار عليهن أن يكن خانعات، مستسلمات، مهيئات كي يضعن

أقدارهن بين أيدي الرجال، بوصفها جزءًا من فطرتهن لاجتذاب الرجال جنسيًا. مع ذلك، جرى هذا الخنوع والاستسلام في اتجاه معاكس لمسيرة المجتمعات الحديثة صوب الحرية، ولا سيما حرية الاختيار.

2. الاستبداد

إذ غاص مل عميقًا في نوع الاستعباد الذي يسم المجتمعات الحديثة، سلط الضوء، لا على وضع النساء الواقعي والبنية التي يقوم على أساسها الزواج فحسب، بل كذلك على طبيعة الاستبداد نفسه[13]. ففي الفصل الأول

(13) انظر: M. Shanley, «Marital Slavery and Friendship: John Stuart Mill's *The Subjection of Women*,» in: Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman, eds., *Feminist Interpretations and Political Theory* (Cambridge: Polity Press, 1991), pp. 165-172,

من أجل تثمين قضية الاسترقاق في مقالة مل، وانظر أيضًا: Nancy J. Hirschmann, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003), p. 62, and Eugene August, *John Stuart Mill: A Mind at Large* (London: Vision Press, 1976), p. 212,

يقارن أوغست بين مقالة عن الحرية ومقالة الاستعباد، فيقول إن الأولى تحصر الشر العام الناجم عن الظلم، أما الثانية فتهاجم صورًا بعينها في المجتمع، هي أكثر صور الظلم شيوعًا. وتجنح رائدات الحركة النسوية الأوليات (نحو عام 1970) إلى إهمال هذا البعد في مقالة مل. وفي تأكيد التمييز بين السعي الليبرالي نحو الحقوق المشروعة للمرأة من ناحية، ومكانتها الاجتماعية في الأسرة من ناحية أخرى، تتغاضى روسي، انظر: Alice S. Rossi, ed., *Essays on Sexual Equality: John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 7,

مثلًا عن أن تأخذ في الحسبان اهتمام مل بالاستبداد. وما هو جدير بالملاحظة أنه في حين لاحظ مورلي أن مل أصاب جوهر موضوع استعباد المرأة، إلا أنه لم يرَ المقالة بوصفها دراسة عن الاستبداد، وكذلك لم تفعل كثيرات من الكاتبات الحديثات من الداعيات للحركة النسوية، حيث ألححن على السلطة الأبوية أكثر من تأكيدهن الاستبداد، انظر: Morley, pp. 153-154,

وفقًا لما كتبته زيريلي: «في ضوء انتقاده للنموذج الأسري بوصفه قاطرة تقود السلطة الذكورية، اختلف المحللون إزاء إلحاح مل على كيل التُّهم للسلطة الأبوية في مقالة إخضاع النساء»، انظر: Linda M. G. Zerilli: «Signifying Woman, Culture and Chaos,» in: *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*, Contestations (Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1994), p. 96,

يعرف تولوخ الوصاية الأبوية بأنها «نمط خاص من علاقة الجنسين تتضمن علاقة تراكب هرمي، وتسلط شرعي واجتماعي للذكور على الإناث، وهكذا يؤدي نوع الجنس دوره في تأكيد الحق الخاص لجنس ما بطريقة شجبها مل»، انظر: Tulloch, p. 5.

ينص تولوخ صراحة في هذه الفقرة على أن مل يدين السلطة الأبوية. واتخذت كاتبات أخريات من داعيات الحركة النسوية وجهة نظر مخالفة، وتطرقن إلى أنه - على الرغم من رفض مل الظاهري للسلطة =

من إخضاع النساء، سعى مل إلى كشف النقاب عن الاستبداد في ما يخص مكانة المرأة. وفي الفصل الثاني، وفي معرض بحثه في طبيعة عقد الزواج، سرعان ما حوّل مساره ليحلل التماثل بين الاستبداد في الزواج والاستبداد السياسي. وكتب مل في ما بعد في إخضاع النساء ما يلي، وإن كان يعالج موضوعًا مختلفًا اختلافًا ضئيلًا: «ما من كلمة تقال عن الاستبداد في نطاق الأسرة، إلا ويقال مثلها عن الاستبداد السياسي» (*CW*, XXI, p. 286). وبنظرة أكثر قربًا، يبدو أنه كان يقصد أن الأسرة هي التي تتجلى فيها سوءات الاستبداد وشروره، أكثر من تجليها في نظام الحكم، فضلًا عن أنّه ما من علاج لداء الاستبداد السياسي من دون إصلاح هيكل الأسرة الاجتماعي. وحيثما يتدخل القانون والحكومة، فإنهما يتدخلان في شؤون الأسرة، وليس في الأعراف الشاملة لشكل الحكم.

يمكن للقانون أن ينحاز ببساطة لصف الاستبداد في الأسرة أو يخفف من غلوائه. وفي الواقع، لم يكن هم مل الرئيس التنقيب عن التماثل بين الاستبداد السياسي وذلك الأسري، حيث كانت مشكلة الاستبداد الأسري هي التي يبحث عن حل لها، وكان تماثلها مع الاستبداد السياسي يؤدي دوره فحسب في إبرازها. كانت صورة الأسرة لدى كثرة من قراء مل - وربما أغلبهم - هي صورة السلام العائلي وتأمين الصحة والمأوى. على كل حال، مكّن هذا التماثل مل من رؤية الظلم والشرور، حيث كان الآخرون يتوهمون السعادة القصوى. بيد أن النقطة المهمة هي أن مل كشف النقاب عن استبداد اجتماعي يتجلى

= الذكورية، إلا أنه في الواقع احتضنها، انظر: Linda M. G. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago; London: University of Chicago Press, 2005), pp. 185n-186n, and Okin, p. 230.

من الأهمية ملاحظة أن مل لم يستعمل مصطلح «الذكوري» و«السلطة الذكورية» كثيرًا أو صراحة في مقالة العبودية. ويشير التعريف المعجمعي لمصطلح الوصاية الأبوية في الأساس إلى تحكم الأب أو من يمثله، وهي بهذا المعنى المحدود لا تنمّ عن صلات لها علاقة بنوع الجنس. ولم يكن من شأن مل أن يجنح إلى استعمال تعبير الوصاية الأبوية، إذ إن مقالة الإخضاع كانت منصبة على الاستبداد (المتصل بالاسترقاق والطغيان)، في حين أن الأبوة والوصاية الأبوية المتصلة بالحكم الملكي قد تشيران إلى صورة من الحكم أبلغ في ازدواجيتهما. وكان مل يشير بصورة أكثر عمومية إلى «الأبوي» و«الأبوة» (بنبرة انتقادية عادة)، إلا أن ذلك لم يكن موضوع بحث في مقالة العبودية.

ويؤدي دوره من خلال منظومة الزواج، ما يعرقل التطور والتقدم في شخصية الرجال والنساء على حد سواء في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية.

مضى مل في التنقيب عن الاستبداد في محيط الأسرة، فسلط الضوء على علاقة الأزواج بالزوجات، والآباء بالأبناء. وفي فحصه العلاقات بين ولي النعمة ومن يتبعه، كشف مل عما سماه «المهود التي تترعرع فيها شرور الشخصية» (CW, XXI, p. 288). وتزودنا الفقرة التالية بعباراتها البليغة، بتحليل لذلك:

«إن الشخص الفظ الغليظ في تعامله مع أنداده، ترعرع بلا ريب بين أقران أدنى منه منزلة، ممن كان يسترهبهم فيذعنون له. ولو كانت العائلة في أفضل صورها - وهو ما ينبغي أن يكون - موئلًا للتراحم والحنان والتوادّ والإيثار، فهي ما زالت في أغلب الأحيان - في تقديسها لرأسها - مدرسة للتصلب والقهر وإطلاق العنان للرغبات الشخصية والأنانية والازدواجية والتلون، فتغدو التضحية ذاتها فيها صورة خاصة منها، فرعاية الزوجة والأبناء تنبع من كونها جزءًا من رعاية الرجل لمصالحه ومقتنياته الخاصة، وتغدو سعادتهم الفردية قربانًا لأضأل أفضلياته، وماذا عسانا ننتظر أفضل من ذلك في ظل نظام الأسرة الراهن؟» (CW, XXI, pp. 288-289).

رأى مل أن قدرة النساء على مناهضة هذا الوضع محدودة حقًّا، إلا أن بمقدورهن أن يثأرن لأنفسهن بإملال أزواجهن والتنغيص عليهم، وأطلق مل على هذه المناهضة «سلطة التوبيخ» أو مبدأ «سلاطة اللسان» (CW, XXI, p. 289). بيد أنه أقر بأن هذه السياسة ليست بالناجعة في إنهاء الاستبداد، وإنما هي ترمي إلى معارضته وجعل الأزواج ممن يجنحون لأقل استبداد في وضع الضحية، فالسلطة التي قد تحرزها المرأة هي في واقع الحال هزيمة للنفس، وإن كانت تدفع بها بعيدًا من الحرية ومن تأكيد حقوقها (CW, XXI, pp. 289-290). واستخدم مل نموذج العبد ذي الحظوة لدى السلطان الذي تمكنه سلطاته من الاستبداد بباقي الأقنان والاستمتاع بما يهيئه له هذا الاستبداد. وينطبق ذلك على النمط المعتاد للزوجة «فهي لا تعرف ولا يعنيها جانب الصواب في الشؤون السياسية، لكن تعنيها وسائل جلب المال

والاجتماعيات، وحصول زوجها على ألقاب النبالة، وابنها على مركز مرموق، وابنتها على زيجة طيبة» (*CW*. XXI. p. 290).

ويجيب مل عن التساؤل: لمن يجب أن تكون اليد العليا في ريادة الأسرة؟ بأنه ما من حاجة إلى انفراد شخص بذلك. ونظر بدلًا من ذلك إلى نموذج الشراكة في العمل المهني، حيث ما من رئيس. لكن يكون الزواج بمرتبة الشراكة بين زوجين متكافئين، ويلزم لها رضا الطرفين، ومن دون ذلك لا ينطبق عليه نموذج الشراكة الذي بمقتضاه يحق لكل طرف أن ينسحب[14].

---

(14) مثلما أبرزت كام في: Josephine Kamm, *John Stuart Mill in Love* (London: Gordon and Cremonesi, 1977), pp. 197 ff.

كذلك كثير من الداعيات للحركة النسوية، أثرن ممانعة مل في أن يساند الإمكان القانوني للطلاق وقتها، مشكلات مستعصية، حيث كان مل على بينة من أن عدم قابلية عقد الزواج للفسخ في مجتمع لا تملك المرأة فيه - قانونًا - إلا النزر اليسير من حقوق الاستقلال والوجود بوصفها كيانًا منفصلًا، قد يحمي النساء حقًّا. وفضلًا عن ذلك، وحيث كان الطلاق مسموحًا به قانونًا، كان الزواج لمرة ثانية في ظل هذا النظام ينطوي على تخلي أفراد عن حرياتهم طواعية، وهو موقف أدانه مل في مقالته عن الحرية وفي غيرها. آمن مل كذلك بالمساواة المطلقة، وكان يدرك صعوبة موقفه كي يتوافق مع هذا الهدف. وكان مل نفسه شديد الوضوح بشأن موقفه خصوصًا، وفي رسالة منه إلى جون نيكول (18 آب/ أغسطس 1869) كتب: «كنت أرى من الأفضل ألا نناقش المسائل الخاصة بالزواج والطلاق جنبًا إلى جنب مع تلك المتعلقة بمساواة النساء، ليس من حيث عدم الخبرة الواضحة في إقامة صلة في أذهان الناس بين المساواة وأي آراء خاصة عن قضية الطلاق فحسب، وإنما أيضًا لأنني لا أعتقد أن شروط عدم جواز فسخ الزواج يمكن أن تحدد بأسلوب سليم إلى أن يكون للنساء صوت مسموع في هذه الشروط، وحتى تتكون لديهن الخبرة في علاقات الزواج المؤسسة وكما ينبغي على المساواة. وإلى أن يتم ذلك لا أرغب في إلزام نفسي بأكثر من المبدأ العام: التحلل من عقد الزواج في حالات الضرورة»، انظر: *CW*, XVII, p. 1634,

واستشهد بها في: Okin, pp. 203 and 330n.

يبدو لي أن هذه الفقرة متوافقة تمامًا مع رأيي في بلاغة مل البيانية، فهو لا يرغب في حل وسط لالتزامه الراسخ بالمساواة، وفضلًا عن ذلك وكي نستوعب بصورة وافية كيفية تطبيق المساواة في شؤون الزواج والطلاق لا يقتضي ذلك فكرة المساواة فحسب، وإنما أيضًا مساواة فعلية شاملة في المجتمع ككل، تتيح للنساء أنفسهن فرصة متساوية في تحديد القواعد التي تخص الزواج والطلاق. وعدم اتباع هذا الموقف سيكون بمنزلة تأسيس شروط زواج وطلاق مثالية بالنسبة إلى الإماء الأفريقيات قبل أن يتم عتقهن. وينبغي للمرء أن يتشكك في مواقف عدد من الحركات النسائية الحديثة في هذه القضية، ويميل أوكين الذي فحص هذه الفقرة عينها من رسالة مل، إلى قراءتها على النحو الذي يدل على تقليل مل من أفكاره الراديكالية، أو على إبطالها، حتى يصون احترامه لحركات حقوق المرأة، انظر: Okin, p. 203, =

بذلك يصبح التساوي في الحقوق خطوة أولى صوب تغيير شخصية النساء وسلوكياتهنّ، بل الرجال أيضًا. يقول مل: «إنني أؤمن بأن تساوي الحقوق من شأنه أن يضع حدًّا لنكران الذات المغالى فيه لدى النساء، الذي غدا نمطًا مصطنعًا لشخصية المرأة، فليس على المرأة الصالحة أن تكون أكثر تضحية بالذات من أصلح الرجال» (*CW*, XXI, p. 293).

لنفحص مقولة مل بتفصيل أكثر، حيث نجم عن نظام الزواج الراهن استبداد من الرجال بالنساء، فصرن أكثر تضحية بالنفس، متملقات، وربما إذا اقتضى الأمر، سليطات. لم تتطور هذه السمة في خلق النساء وشخصياتهن على أساس أنها خصال فطرية في جنس المرأة، وإنما تطورت بحكم توارثها من حالة الاستبداد التي شاعت في نظام الزواج وفي المجتمع، وبالوسع تغيير شخصيتيْ الرجل والمرأة كليهما بإدخال المساواة في الحقوق والنزر اليسير من الحرية في منظومة الزواج. وليس نظام الزواج الاستبدادي فحسب هو ما يحتاج إلى إصلاح، وإنما ينبغي بالمثل تغيير شخصيات المعنيين بذلك للأحسن.

جرى مبدأ إمكان التبديل الطفيف في الشخصية من خلال تبديل الأوضاع، في عكس اتجاه تأكيد الطبيعة والديمومة التي يلح عليها المناصرون للإبقاء على الوضع القائم. على أن مل كشف في مؤلفه إخضاع النساء عن زيف الوعي القائل بانقياد المرأة الفطري، وكشف بداية عن الاستبداد الذي تنطوي عليه الحياة الأسرية، وثانيًا عن الأساس التاريخي الذي يمكننا تبديله ويفضي بنا إلى المساواة. ومن طريق تركيزه على نظام الزواج والأسرة، عرج في الحديث عن الاستبداد إلى الحديث عن الحياة الاجتماعية بصفة عامة،

= وإذا كان ثمة فائدة من عبارتي هذه، فليس لفقرة مل أي علاقة بالراديكالية في مجابهة الليبرالية، ولا باحترامها، لكن لها صلة وثيقة ببلاغته واستراتيجيته. وانتقد غولدشتاين مل على توقفه جامدًا على حافة التغيير الراديكالي لأعراف الزواج التقليدية»، انظر: Leslie Goldstein, «Mill, Marx, and Women's Liberation,» *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, no. 3 (July 1980), p. 203,

على العكس من ذلك، احتضن مل «التغيير الراديكالي»، إذ احتضن «المساواة المطلقة للنساء» ليقررن مستقبلًا كيف ينبغي أن تكون تلكم الترتيبات. انظر بالمثل: Maria H. Morales, *Perfect Equality: John Stuart Mill on Well-Constituted Communities*, Studies in Social, Political, and Legal Philosophy (Lanhan, Mass: Rowman & Littlefield, 1996), pp. 21 ff.

فنادى بالسماح للنساء بالتنافس مع الرجال على الوظائف وحصد الجوائز ومظاهر التكريم... إلخ، في مختلف المناحي التي كن مستبعدات عنها، مستشهدًا بشعارات على شاكلة «العدالة» «والحقوق المتساوية»، ومكررًا أهمية المنافسة التي من شأنها أن تمكن النساء (بل الرجال) من الترقي في المجتمع (انظر (*CW*, XXI, p. 300)). ونبذ رؤية علماء الفراسة ممن يؤمنون بأن الاختلاف بين أدمغة الرجال والنساء ينهض مبررًا كافيًا للاستبداد بالنساء (*CW*, XXI, pp. 310-312)، وبدلًا من الرجوع إلى الفراسة، أكد أهمية الاختلاف في الشخصية.

هذه النقطة، عاد مل أدراجه إلى عباراته التي سبق أن رددها في كتابه **المنطق**، إلا أنه استخدمها هنا في **إخضاع النساء** في إطار التركيز على نقطة الاستبداد، بل إنه استعمل إخفاقه في دراسة علم النفس والشخصية محورًا أساسًا في تكذيب المعتقدات الشائعة عن تسويغ استعباد المرأة باعتباره أمرًا طبيعيًا، حيث تساءل: كيف يسعنا قبول نظرية كهذه، إذا كنا لم نجرب أبدال أخرى تجريبيًا كافيًا؟ كما لا يجوز قبول هذه النظرية ما دام تعرف الناس إلى الطبيعة الاستبدادية لهذا النمط البغيض من الاسترقاق في صورته الحديثة، فصدم مل الناس بالكلمات التالية:

«إن ما ينطوي عليه نظام الزواج من استعباد يتعارض تعارضًا صارخًا مع مبادئ الحياة الحديثة كلها، ومع الخبرات كلها التي تمخضت عنها - في تؤدة ومشقة - تلك المبادئ. فإذا كان استرقاق الزنوج قد تم إبطاله، فتبقى حالة وحيدة لإنسان ذي وفرة من القدرات كلها، يُدفع تحت رحمة إنسان آخر، على أمل أن يستعمل هذا الأخير قدراته فحسب من أجل مصلحة ذلك المستقاد له. والزواج هو القيد الحقيقي الوحيد الذي بقي بقانوننا. بقيت ربة كل منزل أمة حقًا لكن في صورة قانونية» (*CW*, XXI. p. 323).

لنا أن نتساءل في دقة، أي مبادئ مما دار بذهن مل تخص العالم الحديث؟ وأي مبادئ تنتمي إلى التقاليد المساندة للاستبداد مما عفا عليها الزمن؟ إن مبادئ العالم الحديث لا تضم الحرية والمساواة والعدالة والمنفعة العامة فحسب، لكنها تضم أيضًا ما قد نسميه فضائل الفكر والعاطفة التي تمدنا

بالبصيرة وترشد الحكام المستبدين إلى الترفع عن منافع مثل هذا الاستعباد. وهناك نقطتان حريتان بتفحصهما هنا: **أولهما** أن مل لا يلح على الحرية الفردية فحسب بوصفها مبدأ جوهريًا في إبطال الاستبداد في محيط الأسرة (*CW*, XXI, p. 323)، لكنه يؤكد كذلك مبادئ من شاكلة المساواة والعدالة. ولا يُدعم ذلك، ببساطة، بتحرير الأفراد وإنما بتغيير المجتمع الذي سيتيح - في خاتمة المطاف - غرس قيم الفردية. ومن شأن هذا التحول أن يقتضي بدوره أن تمارسه أسر عديدة من خلال تعديلات مختلفة، وأن يقوده أناس يعون كيف يطبقونها، وثانيًا، ما دام التحول في كيان الأسرة جزءًا ضروريًا من هذا التحول، وما دام إنهاء العبودية يتطلب تعديلات مهمة في القانون حيث يتيح للنساء التنافس مع الرجال في المجتمع، فيبرز التساؤل عن السلطة التي يجب اللجوء إليها، فالتعليم وغرس القيم لا يكفيان في حد ذاتهما لحل القيود الشرعية التي تناصر استعباد المرأة.

لم يوضح مل بقدرٍ كافٍ كيف يتحقق محو هذه العبودية، ويعود عدم الوضوح هذا في جزء منه إلى افتقاره إلى أدوات التنبؤ بالمستقبل، إلا أنه استطاع - ببصيرة الفيلسوف - أن ينقب في علم النفس وعلم الشخصية والأعراف والتاريخ كي يتعرف إلى الاتجاهات والإمكانات المستقبلية. ورأينا كيف كشف بأسلوب درامي عن أن نظام الزواج الذي يحظى بإكبار واسع ما هو إلا منظومة استبدادية مرتبطة بقوانين هناك حاجة ملحّة إلى إصلاحها[15]. ورأينا أيضًا أن مفتاح التقدم يكمن في تبدل الوعي الأخلاقي والعملي في محيط الأسرة، وسنعرض بصورة أكثر تفصيلًا عما قريب أهمية إدراج المساواة داخل العائلة بوصفها مقدمة لهذا التغيير المرتقب. لكن دعنا بداية نلقي نظرة على مفهوم مل لدور الدين، وبصفة خاصة المسيحية، في تحولات المجتمع المستقبلية.

---

(15) «تتمثل واحدة من نظرات جون ستيورات مل النفاذة في مقالة إخضاع النساء في ملاحظته أن قرار الزواج بالنسبة إلى معظم النساء نادرًا ما يصدق عليه وصف «الحر»، انظر: Martha Minow and Mary Lyndon Shanley, «Revisioning the Family: Relational Rights and Responsibilities,» in: Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan, eds., *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives* (Cambridge: Polity Press, 1997), p. 90.

3. الدين

في ضوء المناقشات في ما سبق من فصول حول وجهة نظر مل إلى الدين عمومًا، وإلى المسيحية على وجه الخصوص، يمكن للقارئ أن يتوقع توصيفه لدور الدين المسيحي كأمر ذي طبيعة متناقضة نوعًا ما بشأن الزواج. ولاحظ مل أن التقاليد هي التي تدفع بالنساء نحو الزواج، إما مباشرة وإما في صورة بيع آبائهن لهن. وصحيح أن الكنيسة المسيحية تشترط موافقة المرأة رسميًّا، إلا أنها في الحساب الختامي لا تنجو من الوقوع تحت سلطة الرجل حياةً وموتًا إلا بميثاق غليظ وبتزمت رهباني (*CW*, XXI, p. 283).

على الرغم من الاعتقاد السائد أن التقدم الحضاري وتعاليم الدين المسيحي «حفظت للمرأة حقوقها العادلة»، آمن مل بأن منزلة المرأة الراهنة – كما رأينا – أسوأ من منزلة أقنان أفريقيا من قبل في العهود الغابرة (*CW*, XXI, p. 284).

ألمح مل في نقاط عديدة من **إخضاع النساء** إلى الصلة بين المسيحية والقيم المرتبطة بقطع دابر هذه العبودية. ففي موضع ما، أشار إلى المساواة بين البشر كجزء من تعاليم المسيحية – إن لم نقل طقوس المسيحية – (*CW*, XXI, p. 293). وفي موضع آخر أومأ إلى إجلال المسيحية للحرية الذي يسمو على المثل الأعلى القديم للحرية، وهو ما يجسده رفض الشخص للقيود على حريته هو، بينما يقبل تبعية الآخرين وخنوعهم من أجل تمجيد ذاته هو (*CW*, XXI, p. 295)، علاوة على أنه قرن في موضع ثالث العدالة مع المسيحية (*CW*, XXI, p. 326). وفي الختام، أشار إلى أهمية المرأة في إغواء «غزاة الشمال» للتخفيف من غلواء شهوتهم العسكرية وحضهم على اعتناق المسيحية (*CW*, XXI, p. 327).

بخصوص واجب الطاعة الذي تحضّ عليه المسيحية، سلَّم مل بأن المسيحية قد تستوجب مثل هذه الطاعة في عبارات المراسم الخاصة بالزواج، حيث قال بولس الرسول «أيتها النساء، إخضعن لرجالكن كما يليق

في الرب»[16] (CW, XXI, p. 296). بيد أن مل أصر على أن الالتزام بالطاعة في مراسم الزواج لا يشكل ركنًا أساسيًا في المسيحية، وأن اهتمام بولس الرسول كان منصبًا على تحاشي التمرد على القوانين القائمة آنذاك، لا على منع التغير والتحسن مستقبلًا، فكتب في فقرة ذات أهمية:

«إن التظاهر بأن المسيحية قُصد بها تأصيل صور الحكم والمجتمع الراهنة، وحمايتها من التغيير، يعني اختزالها إلى مرتبة الإسلام أو البراهمية، ولأن المسيحية لم تفعل ذلك كان هذا بالضبط هو السبب في أنها تمثل الشق التقدمي في البشر، بينما مثّل الإسلام والبراهمية وغيرهما الأجزاء المتخلفة منه».

ثم أضاف:

«في عصور المسيحية كلها كانت هناك وفرة من الناس الذين حاولوا القيام بمثل هذا الاختزال، ليحولونا إلى لون من المسيحية المتأسلمة، واستبدال القرآن بالإنجيل، وتحريم كل صور التقدم. كانوا من القوة، حيث كان على كثيرين أن يضحوا بأرواحهم في سبيل مقاومتهم، وقووِموا، وأسفرت المقاومة عما نحن فيه الآن، بل وستجعل منا ما سنكون عليه مستقبلًا» (CW, XXI, p. 296).

في الفقرة السابقة يرى مل أن المسيحية اشتبكت في صراع حاد مع نفسها كي تقف في صف التحضر والتقدم مما سيؤدي إلى وضع نهاية لعبودية المرأة، فالتناقض بين المسيحية (أو شطر منها) والإسلام يسلط الضوء - في عرف مل - على صراع أعظم لإنهاء هذه العبودية.

ليس من الغريب على من قرأ ملاحظات مل على ديانة الإنسانية أن يجده يدرج المسيحية في هذا الصراع ضد العبودية والاسترقاق، فهو لم يكن معارضًا للدين ما لم يعارض الدين تقدم الحضارة، وكان يرى في المسيحية

---

(16) الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي،» الأصحاح 3: 18.

منبعًا لتلك المشاعر التي يمكن أن تعارض في إحدى متضاداته الابتدائية، المشاعر الداعمة للنهوض في وجه تغيير منزلة النساء. وفضلًا عن ذلك، فالمسيحية جسدت رؤية للمساواة والعدالة والحرية يمكن أن تُفعَّل تمامًا مثلما فُعِّلت لإلغاء الرق.

طرح مل أيضًا أن الأغلبية العظمى من المتزوجين في الطبقات الراقية في إنكلترا، اتبعت - رجالًا ونساءً - مبدأ المساواة (*CW*, XXI, p. 295)، وكانت مثل هذه القيم الخلقية مقدمة على التشريعات، ويمكن أن تقود إلى نضال من أجل إلغاء تلك القوانين الجائرة. اعتقد مل أن هذه النخبة الضئيلة نسبيًّا تمثل عنده «قاعدة آماله» (*CW*, XXI, p. 295)، لكن، هل كانت حقًّا كذلك؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل كان أعضاؤها مستعدين للدفاع عن التغيرات من أجل باقي المجتمع؟ إننا نرى هنا كم كان لعنصر التقدمية في المسيحية أهميته[17]، لكن يتضح من كتابات مل الأخرى أن المسيحية ذاتها تفتقر، في عرفه، إلى الحركية والصدق كي تقود الثورة.

4. المستقبل

تحول مل كي يبحث في مكان آخر عمّن عساه يمتلك السلطة والقدرة على قيادة النسوة كي يتخلصن من ربقة العبودية[18]، فكتب في إحدى النقاط:

«دائمًا كان تحديد مستقبل الجنس البشري ميزة تحظى بها الصفوة المثقفة، أو أولئك الذين تعلموا على يديها، وكان الإحساس بذلك المستقبل هو ما يميز صفوة أكثر ندرة على أهبة الاستعداد للاستشهاد من أجله. وتعمد التقاليد

---

(17) انظر: August, p. 213, and H. S. Jones, *Intellect and Character in Victorian England: Mark Pattison and the Invention of the Don* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007).

(18) لوصف مختلف وذي نبرة أعلى في نقدها لمحاولات مل تثمين المستقبل وتحديده، انظر: Jennifer Ring, *Modern Political Theory and Contemporary Feminism: A Dialectical Analysis*, SUNY Series in Feminist Political Theory (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), pp. 50-51 and 72,

انظر أيضًا لملحوظات أنّاس المبكرة: Julia Annas, «Mill and the Subjection of Women,» *Philosophy*, vol. 52, no. 200 (April 1977), pp. 179-194.

والكتب والتعليم والمجتمع كلها إلى حث بني الإنسان على اتباع القديم، حتى بعد أن يحل الجديد محله بمدة طويلة، أكثر مما هو الحال قبل قدومه» (*CW*, XXI, p. 294).

ماذا تعني الصفوة المثقفة؟ وماذا يعني مل بالصفوة الأكثر ندرة؟ قد تكون الإجابة عن الشق الأول من السؤال جدّ يسيرة، فالصفوة المثقفة تتكون من الفلاسفة التقدميين على شاكلة من طالعوا أعمال مل مثل **المنطق** أو **المبادئ** واستوعبوها، فبمُكنة هؤلاء أن يمثلوا قيادة فكرية تنير الطريق، إلا أنهم بالتأكيد لا يكفون لإكمال المهمة، فيمكنهم أن يروا أن فضيلة بني البشر الحقيقية هي تواؤمهم للحياة معًا سواسية، ومن البداهي أن ذلك يشمل النساء مثلهن مثل الرجال (*CW*, XXI, p. 294). وهذه النظرة المتبصرة إلى المستقبل لا يحوزها إلا المثقفون. أما الفقرة بشأن «الصفوة الأكثر ندرة» التي تستأثر بالإحساس المستقبلي، وربما الاستعداد للاستشهاد، ففيها إلماع - وإن لم يكن صريحًا - إلى المسيحية أو إلى شكل آخر من الإيمان. على أن تعبير «صفوة أكثر ندرة» يبين أن مل كان يأمل في القلة التي بوسعها قيادة البلاد للقضاء على استعباد المرأة بفضل إحساسها القوي بقيم المساواة والحرية، ولنقل مثل مارتن لوثر كينغ في العصر الحديث أو دعاة تحرير العبيد في زمن الرق.

على أن هذه الصفوة النادرة، لا تكفي في حد ذاتها. وأشار مل في ما سبق إلى حركة التاريخ الحديث برمتها التي أيدت رؤيته للمساواة بين الرجل والمرأة مستقبلًا، حيث قال:

«إن مسار التاريخ، والاتجاهات التقدمية في المجتمع الإنساني لا تمنع التعجرف فحسب في تحبيذ هذا النظام غير العادل في الحقوق، لكنها تتخذ موقفًا قويًا ضده. فمسيرة التقدم البشري الإجمالية حتى وقتنا هذا، أو التوجهات الحديثة كلها تبرر أي استدلال على هذه القضية. وتتضارب البقايا المتخلفة عن الماضي بشدة مع المستقبل، ومن الضرورة أن تختفي تمامًا» (*CW*, XXI, p. 272).

كما سنرى، لم يكن التاريخ بالضرورة هو الذي استقى منه مل أن الماضي

كان بشأن قضية المساواة متضاربًا مع المستقبل، وأن عدم المساواة في الحاضر ينبغي بحكم الضرورة أن يختفي[19]. فالتاريخ بحكم استيعاب الدارسين له أيام مل أكثر من الفترات السابقة له، مكن الدارسين من أن يتحققوا من أهمية العوامل الخارجية في تطور الشخصية وعناصرها، غير أن الاقتصار على دراسة التاريخ لن يؤدي إلى رؤية ثاقبة بشأن المساواة فضلًا عن التحسن والتقدم بصورة أكثر عمومية، وكان ما هم بحاجة إلى استحضاره في دراسة التاريخ هو علوم النفس والإثولوجيا (بما فيها الهوية القومية)، فضلًا عن استيعاب دور الضرورة الحتمية في طبيعة البشر وشؤونهم.

كان نيكلسون (Nicholson) من بين من ناقشوا توجه مل صوب المستقبل، حيث كتب:

«بعبارة أخرى، دائمًا ما كان مقصد مل توجيه قرائه نحو المستقبل، وإلى الحد الذي لم يتلاءم مع حكم معاصريه، فصار في رأيهم سطحيًا، قصير النظر، يتعامى عن التوجهات الاجتماعية الأعمق غورًا والمعادية للحرية. كان مل سعيدًا حقًّا بأن المستقبل هو الذي سيحكم عليه»[20]. وصدقًا كان ما ذكره نيكلسون من أن مل كتب للمستقبل وكان راضيًا بأن يحكم المستقبل عليه، حيث كان الأول يومئ إلى مقالات عن الحرية، وإن كان تعليقه يصلح تطبيقه على عمل العبودية وغيره، فهو يقتبس من السيرة الذاتية[21]، ويستشهد بها (*CW*, I, pp. 259-260)، حيث حاول مل أن يورد وصفًا موجزًا لمنهجه، حيث فرق هنا بين هؤلاء الذين ينظرون إلى الأوضاع الراهنة من دون أن ينظروا إلى التوجهات، في حين أن التوجهات الأساسية جديرة بتشكيك المرء في الحقائق التي يراها بعيني رأسه، وتمكينه - في فترات التحولات -

---

(19) يرى أوغست أن مل يكتب هنا «من وجهة نظر ماركسية متصلبة غالبًا»، انظر: August, p. 212.

(20) Peter Nicholson, «The Reception and Early Reputation of Mill's Political Thought,» in: John Skorupski, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 470.

(21) Nicholson, p. 469.

أن يستشرف المستقبل، أو بعض جوانبه في الأقل، وربما ما ينبغي عمله لمواجهته. وفي إطار مقالاته **عن الحرية**، كتب مل عن فترات التحول وتداعياتها ما يلي:

«في تلك الفترات يصغي الأناس ذوو العقليات النشطة - وقد نفضوا عن كواهلهم غبار المعتقدات البالية، وتشككوا في الاحتفاظ بما بقي منها من دون تعديل - يصغون في شغف إلى الآراء الجديدة. على أن هذه الحالة بطبيعتها موقتة وانتقالية، إذ إن معتقدًا ما يستقطب مع الزمن الأغلبية حوله، ويرتب الأعراف الاجتماعية والأوضاع التي تتلاءم معه، ويجذّر التعليم هذا المعتقد في الأجيال الجديدة من دون إعمال للعقل في العمليات التي أفضت إليه، وشيئًا فشيئًا يستحوذ على القوة ذاتها وعلى القهر الذي كثيرًا ما مارسه المعتقد السابق الذي حل هو محله» (*CW*, I, pp. 259-260).

لمقالات مل **عن الحرية** استعمال خاص، ولا سيما للحيلولة من هذا القهر من الآراء المتصلبة التي من شأنها أن تعرقل التقدم وتطيح بالحرية الفردية (*CW*, I, p. 260). وبالمثل، توقظ مقالة **الإخضاع** فكرة إصلاح القانون بشأن حقوق الملكية وغيرها من الحقوق في مجال نظم الزواج وفي الحياة الحديثة (مثل حق التصويت في الاقتراع العام). لكن هل كانت كتابات مل عن المستقبل؟ من الأهمية للتأكيد أن مل لم يكن طوباويًا، يرسم صورة للمستقبل أو يركن إلى حالة نموذجية سابقة، وإنما كان مستشرفًا لتوجهات، مبنية على أفكار ومبادئ على شاكلة المساواة والعدالة والحرية. وكان منهجه أن يبحث عن الآراء المتضادة تلك التي تعضد الموقف، وتلك التي تعارضه، ومن خلال هذا التضاد يبحث عن العناصر التي قد تتلاحم، مكونة وضعًا محتملًا للأمور يمكن ترجمته في المستقبل، كالزواج القائم على المساواة مثلًا، إذ كان يلتمس مصادر الآراء والمشاعر التي تقود الإنسان إلى ذلك. وأطلقت على طريقته تلك «منهج الإصلاح»، حيث كانت تتوخى التدرج فيه جيلًا بعد جيل، حتى تعين الأفكار والأحاسيس الجديدة على تحرك جنس البشر نحو أوضاع أفضل.

5. المساواة والعدالة والحرية والمنفعة العامة

في الفقرة الافتتاحية من مؤلفه الإخضاع أعرب مل - كما رأينا - عن دعائم رأيه بشأن علاقة الرجل المرأة بدلالة «مبدأ المساواة المطلقة»[22] (CW, XXI, p. 261). فركز عبر المقالة كلها على هذا المبدأ وتطبيقاته، وإن استعمل لذلك تنويعة من المصطلحات، مثل «العدالة المتساوية» (CW, XXI, pp. 265 and 336)، «المساواة في الحقوق» (CW, XXI, p. 293)، «الحق المتساوي» (CW, XXI, p. 326)، «الحق الأخلاقي المتساوي» (CW, XXI, p. 300)، «المساواة المنصفة» (CW, XXI, p. 299)، «المساواة» (CW, XXI, pp. 293-295, and 336)، «العدالة» (CW, XXI, pp. 293, 294, 301, 324-325)، «الحرية المتساوية» (CW, XXI, p. 281). وفي ما يبدو، استعمل هذه المصطلحات بصورة عشوائية، ولم يحاول أن يضع تعريفًا لتعبيراته ويميز بينها، أو أن يفرق بوضوح بين دائرة الحرية ودائرة المساواة، أو يميز بين المنفعة أو المساواة والحرية.

إذا كان مل قد أعلن في مقدمته أن المبدأ الذي يتبعه هو «المساواة المطلقة»، فهناك من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أن المسألة المحورية في مقالة الإخضاع هي الحرية[23]. وفي النهاية، ما من حاجة إلى خيال كبير لنعتقد أن علاج الخنوع والاسترقاق والاستبداد يكمن في الحرية بصورة أو بأخرى. على أن مل قد أحاط الحرية باعتبارات لها وزنها، رابطًا إياها في الغالب بالعدالة أو المساواة، حيث كان على دراية بالصعوبات الجمة المحيطة بتطبيق الحرية في نطاق الأسرة أو المجتمع، ولاحظ - كما رأينا - أن الحرية في محيط الأسرة تعني بالنسبة إلى الرجل تعزيز خنوع المرأة له. فإذا كانت الحرية في المجتمع تقود مثلًا إلى تقنين الطلاق، فإمكان الزواج مرة ثانية قد يعني

---

(22) لوصف موجز لمغزى المساواة لدى مل في مقالة العبودية وفي إطار الحركات النسوية في العصر الفكتوري والآن، انظر: Mary Lyndon Shanley, *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England, 1850-1895* (London: I. B. Tauris, 1989), pp. 63-67; Berger, pp. 196-197; Okin, pp. 202-203, and Morales, *Perfect Equality*.

(23) Berger, p. 196, and August, p. 212.

إعادة إرساء قواعد الاستبداد. فعلى مفاهيم المجتمع أن تتبدل بصورة جذرية لقطع دابر هذا الخنوع، وهذا ما ينبغي أن يؤصَّل على أساس المساواة علاوة على الحرية[24].

على أن مل لم يغفل عن الحرية، فإذا كان لعدالة المساواة أن تحكم الحياة الاجتماعية وعلاقات الزوجية، فتبقى هناك الفردية الخصوصية التي تسدي لها الحرية عظيم النفع، وعبّر مل عن ذلك في فقرة درامية ورد فيها:

«على أنه يكون بخسًا فادحًا للقضية إذا أغفلنا أهم نفع مباشر على الإطلاق، وهو ما سيعود على طرف الزيجة الذي سيتحرر - أي على الزوجة - من سعادة شخصية، فالبون شاسع بين حياتها وهي مستعبدة لطرف آخر، وحياتها في ظل حرية عقلانية» (*CW*, XXI, p. 336).

ألح مل بشدة على أهمية الحرية، فقال: «بعد سد الحاجات الأساسية من مأكل وملبس، تكون الحرية هي أقوى وأولى مطالب الإنسان الطبيعية» (*CW*, XXI, p. 336)، وفرّق بين الحرية التي تصلح في مجتمع لا يحكمه قانون، وحرية أكثر عقلانية لهؤلاء الذين يستوعبون قيمة العقل والواجب ويقدرونهما، ففي ظل هذا الشكل من الحرية يتقبل الأفراد العقل وراء الضوابط، لكنهم لا يرحبون برغبة الآخرين في استغلال تلك الضوابط، فيكتب:

«إن المجتمعات التي أُحسِنَ فيها غرس قيم العقل، والتي تعلي من شأن فكرة الواجب الاجتماعي، هي المجتمعات التي تتوطد فيها حرية الأفعال الفردية، حرية كل فرد في التحكم بسلوكه على أساس إحساسه الشخصي بالواجب، وعلى قوانين الانضباط المجتمعي كما يوصِّفها له ضميره الشخصي» (*CW*, XXI, p. 336).

لم يُعلِ مل من شأن هذه الحرية فحسب، بل أعرب عن أنه حتى مع

(24) انظر كيف صيغت هذه الأفكار دونما إشارة مباشرة إلى مل، وإنما في سياق عمل هيرشمان النساء المثخنات: Nancy Hirschmann, «The Theory and Practice of Freedom: The Case of Battered Women,» in: Shanley and Narayan, eds., pp. 194 ff.

صورة منقوصة منها، فهي تفضُل أي شكل من حكم «إدارة صالحة وذات مهارة» (CW, XXI, p. 337). وحتى إذا تجسدت هذه الحرية في صورة فظة أو تعوزها اللياقة، فهي أيضًا أفضل في تعزيزها للوعي بتحديد مصيرها من خلال مسؤوليتها هي الخلقية» (CW, XXI, p. 337)، ويصح تطبيق هذا النوع من الحرية على النساء كما على الرجال.

مضى مل في تقريظ الحرية للرجال والنساء، منوهًا بأن النساء متى حُرمن منها أو أكرهن على كبتها، فإنهنّ ينقلبن ليمارسن سلطاتهن على الآخرين، فكتب: «إن الذهن المتوقد النشط، إذا ما حرم من حريته، فسيسعى إلى السلطة، وإذا مُنع من قيادة نفسه بنفسه سيحقق ذاته بالهيمنة على الآخرين» (CW, XXI, p. 338). ويحتج بعضهم أن الحرية والسلطة يمضيان جنبًا إلى جنب، وإذا كان لوك يقول: الحرية هي سلطتك على إتيان الأفعال[25]، فإن مل يقول:

«بين حب السلطة وحب الحرية عداوة أبدية، فإذا تناقصت الحرية إلى حدها الأدنى، تأججت الرغبة والشهوة للسلطة وانعدام الضمير. ولا تتوقف الرغبة في التسلط على الآخرين كعامل لإفساد أخلاق البشر، إلا إذا تمكن كل فرد بمفرده من التخلص منها، وهو ما يتحقق إذا ما احتُرِمت الحرية الشخصية للإنسان في كل ما يخصه كمبدأ أصيل» (CW, XXI, p. 338).

إذا ما تمعنا في هذا «المبدأ الأصيل»، فإننا نجده - ببساطة - إعادة صوغ لمحور فلسفة مل: الفاعلية هي أساس الشخصية الإنسانية، فمن دون غرس قيمها تتغول - كما رأينا - الرذائل كلها من الحسد إلى شهوة السلطة. وهذه الشرور متأصلة في الأفراد، وهي تتخذ لدى النساء - في ما يرى مل - صورة السعي إلى الجمال، والتأنق والاستعراض، والشرور كلها التي تصدر عنها، وفي سوء فهم لمعنى الرفاهية والفساد الأخلاقي (CW, XXI, p. 338). فإذا ما غابت الحرية التي تكفل نماء الشخصية الفاعلة، بقيت

---

(25) انظر: Maurice W. Cranston, *Freedom; A New Analysis* (London; New York: Longmans, Green, 1953), p. 23.

النسوة على هذا الوضع الفاسد، وقاسى الرجال أيضًا من توقف الحضارة عن الازدهار[26].

بمقدورنا الآن أن نرى أن الحرية من منظور مل، وعلى أساس من الشخصية الفاعلة، تكافح السلطة كي تتيح لهذه الشخصية أن تزدهر، فضلًا عن أن الحرية تقتضي المساواة وشكلًا من العدالة في توزيع هذه الحرية. فمن دون المساواة والعدالة سنصل في خاتمة المطاف إلى مجتمع يرتكز - إما كليًّا وإما جزئيًّا - على السلطة والاستبداد. ومن هنا كانت ضرورة إرساء قيم الحرية والمساواة والعدالة لوضع حد لاستعباد المرأة.

لكن، ماذا عساه يكون دور المنفعة العامة؟ لاحظ شانلي (Shanley) أن هناك كثيرًا من اللغط حول المبدأ الذي يحكم نقد مل في مقالة الإخضاع، هل هو المساواة أم المنفعة العامة[27]. وقد يلاحظ القارئ ما يبدو من كثرة المبادئ الحاكمة للشخصية الفاعلة للحرية، ومن المساواة إلى العدالة، ومن التقدم إلى التحسن والتحضر. ودور المنفعة ولغة المنفعة العامة مسكوت عنهما في مقالة

---

(26) ألمح مل إلى المثال الجلي في عمل بنثام: Jeremy Bentham, *Chrestomathia*, Edited by M. J. Smith and W. H. Burston, The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983; [1817]), pp. 21-22,

انظر أيضًا الفصل الرابع من هذا الكتاب عن الشخص الذي تقاعد عن العمل الحيوي الذي قاده افتقاره للحيوية إلى الملالة والضجر، فالاكتئاب، فالموت قبل الأوان (*CW*, XXI, p. 338). وأشار مل - دونما ذكر لبنثام أو لأي كاتب آخر - إلى عدم وقوع وضع مماثل كهذا للمرأة، فالمرأة بعد أن تسلخ حياتها في رعاية شؤون أسرتها ومنزلها، لا يُترك لها متنفس لقدراتها وشخصيتها. وملحوظة مل والمناقشة التي تليها (*CW*, XXI, pp. 338-340) قد تحمل - أو لا تحمل - تلميحًا يُقصد به بنثام، على أن المرء لا يسعه إلا أن يلاحظ أن بنثام - الذي يشار إليه الآن باعتباره داعية مبكرًا للحركة النسوية، انظر: Lea Campos Boralevi, «Utilitarianism and Feminism,» in: Ellen Kennedy and Susan Mendus, eds., *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1987), pp. 165-166,

أخفق تحديدًا في الإشارة إلى وضع النساء بدلالة اضطهادهن أو افتقارهن للحرية في المجتمع، حتى وإن لم يجد مبررًا لأن ينكر على المرأة حقها في التصويت أو يعترض على حريتها في أي شأن آخر، انظر: Mary Sokol, *Bentham, Law and Marriage: A Utilitarian Code of Law in Historical Contexts* (London; New York: Continuum Books, 2011).

لا يلوح أنه تصور أن الحالة لجلب المسرات الفكرية قد تقتضي تركيزًا خاصًا على أوضاع النساء.

(27) Mary Lyndon Shanley, «The Subjection of Women,» in: Skorupski, ed., p. 419n.

الإخضاع وإن كانا موجودين، فلم يجر ذكر للسعادة - إذا ما قورنت بالعدالة أو المساواة - إلا أنه في ختام المقال يغدو على ثقة من أن الاستمتاع بالحياة وسعادة البشر تستوجب قطع دابر التمييز بين الجنسين (*CW*, XXI, pp. 339-340). وحتى إذا لم يستشهد بالمنفعة العامة أو يناقشها صراحة، فلدورها أهميته، حيث كتب مل في بداية الفصل الأخير:

«يبقى سؤال لا تقل أهميته عما سبق مناقشته، وسيلحّ عليه كثيرًا الخصوم الذين سيهتز اقتناعهم بعض الشيء حول النقطة الأساسية: أي نفع سنجنيه من هذا التغيير المقترح لعاداتنا وأعرافنا الاجتماعية؟ هل سيرتقي الجنس البشري إذا ما تحررت المرأة؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك، فعلام نبلبل أفكارهن، ونثير ثورة اجتماعية باسم الحق المجرد؟» (*CW*, XXI, p. 323).

صيغت هذه التساؤلات في إطار المنفعة العامة للبحث عن إجابات لها في سبيل تثمين الفوائد والأعباء، والمسرات والآلام والتداعيات المتوقعة مستقبلًا. لكن، هل كان مل ينوي استخدام المساواة والعدالة والحرية في مناوأة المنفعة العامة أو تحديها؟

إذا ما نظرنا مليًا في أسلوب مل في استعمال هذه الأفكار، فسنلفي أنه لم ينظر لها بوصفها ظواهر مثالية يحكم من خلالها على النظم القائمة، فما هو قابل للنقاش أن مبدأ المنفعة العامة يكمن خلف تلكم الأفكار، ويؤدي دورًا ذا أهمية في تحليل مل. فالعدل المتساوي والمساواة المطلقة في حد ذاتهما لا يزودان - أولًا، الظواهر التي تثمن القانون أو العرف، ومل لم يعرف أو يوضح قط أفكاره بما يكفل ذلك. وعلى الرغم من أن المنفعة العامة لا تزودنا هي الأخرى بهذه الظواهر، إلا أنها توجه استخدامها صوب المستقبل، فالعدالة والمساواة وفقًا لمفاهيم مل (كالحقوق المتساوية عند الزواج مثلًا، وحق التصويت، والمساواة في فرص العمل ...إلخ، في المجتمعات التقدمية التي تقدر التطور والحضارة) يمكن اتباعهما. وتوجه المصلحة العامة الإصلاح صوب تحقيق المستقبل الأفضل، ومثلما رأينا، كان التوجه المستقبلي أمرًا مصيريًا لدى مل في مقالته **الإخضاع**، كما كان في مواضع

أخرى. وبدا مبدأ المنفعة العامة بوضوح متمثلًا في السعادة والمسرة وانتفاء الألم، وكأنه المغناطيس الذي يجذب الحاضر صوب المستقبل، من خلال إضفاء المعنى على المفاهيم الخلقية المختلفة وتوجيهها. وإذا لم يحتوِ تغيير الحرية المتساوية في حد ذاته إلا على النزر اليسير من المعنى، فإنه يتقدم في ظل المنفعة العامة، فيتم مثلًا تعميم مبدأ التعليم للجميع من خلال تشريعات مستقبلية.

ثانيًا، يمهد مبدأ المنفعة العامة لتوحيد هذه الأفكار، وأتى لمل أن ينتقل بين المساواة والحرية والعدالة بصورة جزئية، إذ إن المنفعة العامة تهيّئ الإطار الذي يصلح الاستشهاد بها داخله، ففكرة المساواة المطلقة بين الرجال والنساء في حد ذاتها، لا تحتوي على كثير، لكن لها مغزاها الفكري والعاطفي فى نطاق قضايا بعينها بشأن القوانين الحاكمة للزواج، حيث يسود حاليًا استبداد الرجال على النساء.

من جهة **ثالثة**، رأينا عبر هذا الفصل برمته (وفي فصول أخرى من الكتاب)، كيف تعمل المنفعة العامة من خلال إطار حركي، ونحن لا ندرك بالضبط أي أعراف وعادات عساها تسود مستقبلًا، بيد أننا نرى إلى أين نحن متجهون. وقد يعارض كثيرون التوجه إلى المساواة بين الجنسين، ويبحثون في الطبيعة والدين عن مصادر الاستقرار، معارضين لهذه الحركة. إلا أن الميول الداعية إلى المساواة في المجتمع (حتى في أيام مل) تحبذ هذا التوجه في المجتمعات المسيحية الكبرى والمتطورة اقتصاديًا، فمتى تكشّف الاستبداد في الأسرة والمجتمع، أصبح إبطاله في أهمية إبطال نظام الرق.

إذا ما نظرنا في عجالة إلى مقالة مل **مذهب المنفعة العامة** فإننا لا نجد أي عبارة تتعارض مع تناوله المنفعة فيها، ففي الفصل الأول من المقالة حاول مل أن يستخدم نماذج من العلم والفن ليبين حدود المبادئ الخلقية التي تصل إلى حد اليقين المطلق الذي ينسبه إليها كثيرون. وهو يشير في الفقرة الأولى إلى ما يمكن تسميته «لحظة سقراطية أخرى» (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، إذ يقال إن سقراط في محاورة «بروتاغورس»

أسس نظرية المنفعة العامة في مواجهة أخلاقيات العوام ممن يسمون بالسوفسطائيين[28].

أشار مل إلى سقراط بأكثر مما أشار إلى شخصيات أكثر شهرة في الأعراف الأبيقورية[29]، وهي الإشارة التي تبدو دقيقة حقًّا، حيث تبين أن النقاش في معيار الصواب والخطأ - منذ ما يربو على الألفيْ سنة - وقضية الخير الأسمى (Summum Bonum) باللاتينية أفضى إلى ظهور العديد من المدارس الفلسفية، دونما حل ناجع لهذه القضية. وهكذا، فإن التعرف الدقيق إلى مؤسس النظرية وتوقيت اكتشافها لم يُجْدِ فتيلًا في ترسيخها في أذهان المفكرين. وبالمثل، حينما نظر مل إلى العلوم، ألفى أن المبادئ الأولية حتى في أكثر العلوم دقة كالرياضيات، ولا سيما الجبر، تبقى مبهمة، وعلى الرغم من أن عناصر هذه العلوم كما يتلقاها الطلاب، جلية ومترابطة، فإن المبادئ الأولية «عامرة بالأوهام (كالقانون الإنكليزي)، ومفعمة بالمبهمات شأنها شأن اللاهوت» (*CW*. X, p. 205). وليست المفاهيم الأولية للعلوم كدعامات الأبنية، لكنها تشبه جذور شجرة تحسن أداء دورها، على الرغم من كونها لم تُستوعب جيدًا، ولم تحظ بالتمحيص الذي تستحقه.

يمكن تأويل ملحوظة مل تلك كتثمين تشكيكي لأعلى مراتب مبادئ المعرفة، غير أنه لم يلحّ هنا على مثل نظرية المعرفة تلك، حيث كان في هذا التحليل يتوخى أن يوضح أن الفنون العملية (بما في ذلك الأخلاقيات) ليس بمقدورها إظهار يقين أكثر بشأن الأساسيات وأولى المبادئ من أغلب العلوم الدقيقة. ولإقرار هذه الأطروحة أكثر عاد إلى الفنون حيث يمكن للمرء أن

---

(28) من أجل تقدير ملحوظة مل حق قدرها، انظر: Roger Crisp: ««Introductory Materials,» and «Notes»,» in: John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Edited By Roger Crisp, Oxford Philosophical Texts (Oxford; New York: Oxford University Press, 1998), pp. 111-112.

(29) انظر: Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London: Routledge, 2003), pp. 15-28 and 172-174, and Jeremy Bentham, *Deontology. Together with a Table of the Springs of Action; and Article on Utilitarianism*, Edited by Amnon Goldworth, The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983), pp. 299 ff.

يتوقع تأكيدًا وتحديدًا أوضح للمبادئ الأولية، مشيرًا إلى أولئك المفكرين الذين آمنوا بوجود قدرات وحواس أو غرائز خلقية هي التي تحدد الصواب من الخطأ، منتقدًا من التصق بوجهة النظر هذه دونما احتفال بالأساس الذي شيدت عليه. وصوب سهام نقده بصفة خاصة على مبدأ كانط القائل: «تصرف، فالقاعدة التي تتصرف استنادًا إليها، يتبعها جميع العقلاء بوصفها قانونًا»، فهو يفتح الباب لأشرس قواعد السلوك اللاأخلاقي (*CW*, X, p. 207). وما بدا لمل هو أنه كلما زادت درجة التيقن من المطالبة بدعائم الأخلاق، تفاقم احتمال التخبط والخطأ الناجم عنها، بينما بدا لمفكرين آخرين أن يؤمنوا بوجود علم للأخلاق إلا أنه نادرًا ما أحرز نجاحًا في إرساء مبادئ هذا العلم، ولا حتى إرساء مبدأ واحد منها. ومن ثم اتخذ مل وجهة النظر القائلة إن هؤلاء الساعين إلى إرساء قواعد علم أو فن للأخلاق إنما ينظرون أساسًا إلى إرساء مبدأ واحد أو مبادئ عدة (يمكن تصنيف أولوياتها) تكون قاعدة للأخلاقيات يمكن أن تستخلص منها توصيات عملية. على أن البرهنة على مبادئ العلم الأولية تلوح - واقعيًا - في حكم المستحيل لدى مل، والأمر نفسه ينطبق على الفنون، ولا سيما فن الأخلاقيات. كان فن الطب بالنسبة إلى مل صالحًا ما دام يقود إلى الصحة، فيما يستحيل إثبات أن الصحة ذاتها أمر جيد. وبالمثل يزعم مل أن الموسيقى جيدة إذ إنها تجلب المسرة، بينما يستحيل إثبات أن المسرة في حد ذاتها أمر مرغوب (*CW*, X, p. 208).

انطلق مل بعد ذلك ليبين أي أنواع البراهين تتوافق مع المصلحة العامة، فالأدب النقدي عامر بالدراسات وتأويلاتها[30]. وما يلاحظ بدرجة أقل، هو ما سبق لمل تشييده بالفعل من أن أهمية البرهنة على المبادئ العليا في العلم والفن قد تضاءلت في بداية مؤلف **المنفعة العامة**، حيث غدت خاضعة لمبادئ المنطق كما أرساها مل في كتابه عنه، فإذا جادل المرء مثلًا في أن الأصل في الأخلاق هو قبس إلهي مستودع في كل فرد ويفطن إليه بالحدس، فبمقدور مل

(30) من أجل وصف موجز ومفيد، انظر: Roger Crisp, *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, Routledge Philosophy Guidebooks (London; New York: Routledge, 1997), pp. 67 ff.

أن يجادل بسهولة في استحالة وجود مثل هذا القبس، ومن ثم تتعدد الادعاءات بشأن صلاحية المبادئ العليا التي لا يمكن تأسيسها. وحين كتب مل أن مبدأ «السعادة العظمى» يقضي بأن الأفعال صحيحة متى كانت جالبة للمسرة، وخاطئة إذا ما أدت إلى العكس، فإن مثل هذه المقولة تصح أهميتها لا من حيث زعمها أن المسرة والألم هما أساس الأخلاقيات، لكن أيضًا من حيث رفضها ما يتواءم مع فن الأخلاق، فهي ترفض أي استخدام لمبدأ أعظم يقدم قاعدة لاستدلالات على مبادئ صالحة للأخلاقيات، يصح تطبيقها على الناس كافة في الأزمنة كلها. وأيًا كان ما سطره مل إلحاقًا بذلك عن برهان للمنفعة العامة، فهو لا يتعارض مع الملاحظات المبدأية في الفصل الأول، حيث يضع ذلك حدودًا على ما تلا من مناقشات. وكتب مل في مستهل الفصل الرابع من مقالة **المنفعة العامة** بشأن البرهان: «لوحظ بالفعل أن المسائل ذات الغايات العظمى لا تعترف بالدليل بالمعنى المتداول لهذه الكلمة. فعدم القدرة على البرهنة بالتسبيب والتعليل، أمر شائع مع المبادئ الأولية كلها، سواء في أول المقدمة المنطقية لمعرفتنا أم بالنسبة إلى مبادئ سلوكنا»[31] (*CW*, X. p. 234).

على الرغم من أن مل كان يشير إلى مناقشاته عن «البرهان» في ما يتعلق بالعلوم والفنون، بدل لغته ها هنا إلى المبادئ الخاصة بـ «المعرفة» و«السلوك»، وهو لم ينكر صراحة في الفصل الأول من **المنفعة العامة** أن المبادئ الأولية ليست عصية على البرهنة، بيد أنه نقل استعارته المجازية في الفصل الأول من «قواعد» الأشجار إلى «جذورها» غير المنظورة عادة. وحينما كتب في الفصل الرابع أن أولى المقدمات المنطقية للمعرفة «قد تكون موضوعًا ذا جاذبية مباشرة للقدرات التي تحكم على الحقائق»، أغفل تكرار نقطته المبكرة من أن هذه المبادئ الأولية نادرًا ما تمثل بنفسها بوضوح بوصفها حقائق تتجلى

---

(31) حالف الصواب هال حين كتب: «أود أن أقول إن الفصل الرابع هو ببساطة إفصاح عن ضرب معين من اعتبار أن المؤمن بالتجريبية بوسعه - كي يكسب قبولًا لمبدأ أخلاقي أول - أن يستعمل المبدأ الأول في هذا المثال (على الرغم من أنه لا يُستخدم لمجرد التصوير، فمل يرغب حقًا في استدراج قارئه إلى قبوله)، وهو هنا بالطبع مبدأ المنفعة العامة»، انظر: Everett W. Hall, «The «Proof» of Utility in Bentham and Mill,» in: Schneewind, ed., pp. 159-160.

لحواسنا ولوعينا الداخلي (CW, X, p. 234). غير أن مل لم يسعَ إلى التوفيق بين موقفيه هذين، فلم يكن اهتمامه منصبًّا على الحقائق المادية والمبادئ الأولية للعلوم، وإنما على «الغايات العملية» (CW, X, p. 234). مع ذلك قد يرتاب المرء في أن مل بسّط موقفه بعض الشيء ليكسب لبرهانه احتمالية أعلى، للعلوم أولًا ولجوانب الفن ذات العلاقة بالسلوك ثانيًا. على أي حال، من دون تقبل مل المبدئي بأن توفير البرهان الدامغ غير ممكن في العلوم والفنون؛ إذ قد يغري ذلك الإنسان برفض نقاشات مل في الفصل التالي. لكن حتى هنا، حيث تحول من معرفة الحقائق إلى معرفة الغايات العملية، حمل مل معه تشكيكه بشأن العلوم والفنون، فقصر «دليله» على نشدان السعادة كغاية، على الحقيقة التجريبية وهي أن الناس ينشدون السعادة، ثم خطا في نقاشه خطوة أخرى مثيرة للنقاش، فقال إن السعادة هي الغاية القصوى، وليست الغايات الأخرى كالفضيلة سوى وسيلة لهذه الغاية القصوى. على أي حال، إن وجهة النظر المعبَّر عنها هنا بأن المنفعة العامة تمثُل في مقدمة الصورة وتؤدي دورها الفريد في تشجيع الفنون العملية على استخدام الأفكار على شاكلة الحرية والمساواة والعدالة في التقدم الواثق نحو المستقبل، ليست عرضة لأي نقد محتمل من جهة ما كتبه مل عن المنفعة العامة. وفي واقع الأمر تتيح مقالات **المنفعة العامة** لمن يدرس **إخضاع النساء** أن يتفهم الأسس التي تدعم هيكل عبارته.

6. الشخصية

فطن ريان[32] ببصيرة نافذة - إلى أن الشخصية أو الإثولوجيا هي أمضى سلاح فكري تشهره مقالات **إخضاع النساء**[33]، فأدلى بهذه الملحوظة في إطار تحليله إنكار مل أن التنظيمات المجتمعية «أمر طبيعي». كذلك استخدم مل

---

(32) Alan Ryan, *J. S. Mill*, Routledge Author Guides (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 156.

(33) انظر أيضًا: Okin, p. 222; Goldstein, pp. 324-325, and Terence Ball, «Competing Theories of Character Formation, James vs. John Stuart Mill,» in: Georgios Varouxakis and Paul Kelly, eds., *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, Routledge Innovations in Political Theory (London; New York: Routledge, 2010), pp. 46-48.

الإثولوجيا في سياقات أخرى عديدة، تتكئ جميعها على افتراض أن الشخصية، والأعراف الاجتماعية، والمثل العليا التي يلوح أنها يحكمها نتاج رئيس لعوامل خارجية قابلة للتغير، بيد أن مل أقر بصعوبة مواجهته مع هذا المبدأ الأساس[34]، فلم يكن بوسعه أن يشيد علمًا للإثولوجيا، على الرغم من إيمانه العميق بتوافر عناصر تكوين مثل هذا العلم، وسبق أن رأينا كيف أعانته الدراسة المستفيضة للتاريخ إعانة ملموسة، حيث أظهرت - كما فعل علم الإثولوجيا - حساسية طبيعة الإنسان الفائقة للمؤثرات الخارجية (*CW*, XXI, p. 277). على أن دراسة التاريخ ليس بوسعها أن تقوم مقام الإثولوجيا، ففي التاريخ - كما في الترحال - يرى البشر عادة ما هو موجود سلفًا في أذهانهم فحسب، ولا يتعلم من التاريخ إلا القليلون الذين لا يخلطون دراسته بكثيرٍ مما لديهم سلفًا (*CW*, XXI, p. 277). وعلى الرغم من أن مل امتدح التقدم الهائلَ في دراسة التاريخ إبان القرن التاسع عشر وارتأى صلاحيته لدراسة الإثولوجيا، فالتماثل مع الترحال يبدو كما لو كان يدحض وجهة نظره عن أهميته، فبالنظر إلى ما هو مستقر سلفًا في أذهاننا فحسب، سيبدو التاريخ في أغلب الأحيان غير ذي نفع، اللهمّ في ما عدا طرح إمكان تغيير هذه الأذهان، على أنه بالنظر إلى قضية مثل الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة (وهو موضوع يدّعي علم الفراسة إمكان الإدلاء بوصف مفصل له)، تكشّف لمل بادئ ذي بدء الجهل الشائع بالموضوع، ومن ثم تطرق إلى إمكان العثور على الإجابة في عمله: «دراسة تحليلية لأهم أبواب علم النفس، أي القوانين التي تحكم تأثير الظروف في الشخصية» (*CW*, XXI, p. 277). ويلوح أن مل حول دفته من التاريخ إلى علم النفس. على أن هذه الإشارة المثيرة إلى علم النفس بدلالة دراسة تحليلية لأكثر فصوله أهمية، تعني إشارة في الواقع إلى المنطق. وفي فقرة لها أهميتها - وإن كانت سابغة الطول - شرح مل كيف يمكن للمنطق أن يعين على تحديد الفروق الجوهرية بين الجنسين، حيث يقول:

---

(34) كتب مل: «إن أفدح المصاعب التي تعوّق تقدم الفكر، وتكوين آراء عن الحياة وعن التنظيمات الاجتماعية على أرضية راسخة، هي الآن الجهل المسكوت عنه، وعدم اعتداد الإنسان بالتأثيرات والعوامل التي تشكل الشخصية البشرية» (*CW*, XXI, p. 277).

«مهما كانت الفروق الخلقية والفكرية بين الرجال والنساء تبدو هائلة ولا سبيل إلى استئصالها، فإن الدليل على أنها فروق طبيعية يمكن - على كل حال - أن يكون دليل نفي فحسب. وهذه الفروق التي يمكن استنتاج أنها طبيعية هي التي لا يمكن أن تكون اصطناعية، وهي ما يبقى بعد حذف خصائص كلا الجنسين كلها مما يمكن الإقرار بإمكان تفسيرها بالتعليم أو بالأوضاع الخارجية. فأعمق المعارف عن قوانين تشكل الشخصية أمر حتمي على كل شخص كي يؤكد حتى وجود أي فرق - بما تعنيه كلمة فرق - بين الجنسين بوصفها كائنات خلقية وعقلانية، وحيث إنه ما من أحد حتى الآن لديه هذه المعرفة، (وهو موضوع ندرت الدراسات حوله على أهميته) فما من أحد مخول للذهاب بعيدًا للإدلاء برأي إيجابي عن هذا الموضوع. وكل ما بوسعنا إجراؤه في الوقت الراهن هو محض تخمينات، قد يزيد احتمال صدقها أو ينقص، وفقًا لزيادة معرفتنا بقوانين علم النفس أو نقصانها، وهو الأمر الذي ينطبق على تشكيل الشخصية» (*CW*, XXI, pp. 277-278).

وهكذا استقى مل تصوره لمنهجه التقدمي من رحم المنطق[35]. ولم تتغير وجهة نظره في هذا الجانب عن الحقبة السابقة لها. ولم يكن علم النفس إيجابيًا بما فيه الكفاية في نتائجه عن الفروق بين الجنسين، على أنه استنادًا إلى المنطق، يمكنه استخدامه دليلَ نفي، بينما يبقى متشككًا في ما يتعلق بأنواع البراهين الأخرى. على سبيل المثال تزودنا حقيقة أن عددًا كبيرًا من النساء الملكات كنَّ حاكمات ممتازات، بما يكفي كي تقوض وجهة النظر الشائعة بأن النساء بحكم طبيعتهن لا يصلحن للحكم، دونما تأسيس لوجهة النظر المضادة عن تساوي مؤهلاتهن مع الرجال في ذلك (*CW*, XXI, p. 302).

قد لا يبدو هذا الاستخدام للمنطق بأنه يأخذ بيد مل كثيرًا إلى الأمام، لكن مع انتشار الرأي الدارج عن شخصية النساء وأنهن بطبيعتهن على عكس الرجال، قد يقوّض شاهد النفي هذا - كما ورد في مقالة **إخضاع النساء** - وجهة

---

(35) كتب مورلي: «إن هذا الكتيب الصغير عن استعباد النساء، وعلى الرغم من أنه ليس إنجازًا سامقًا مثل كتاب المنطق، كان هو التصور الرئيس في سبيل تفسير الشخصية الآدمية...»، انظر: Morley, p. 153.

النظر السائدة هذه. ومن شأن استثناءات قليلة للرأي القائل بالتضاد الطبيعي بين الرجال والنساء أن تنقض أي برهان يقف في صف طبيعة خضوع النساء، وهكذا فإن البداهيات والمناقشات البسيطة جدًّا تهدم دعائم صرح الاسترقاق والوعي الزائف في ما يخص كلا الطرفين: الرجل والمرأة.

هكذا تقدم مل خطوة إلى الأمام عن الوضع القائم. أما بشأن علاقة الرجال والنساء داخل إطار الزواج فشعر أن الرجال لا يعرفون شيئًا البتة عن طبيعة النساء (*CW*, XXI, p. 280). وفضلًا عن ذلك، فإن كثيرًا مما كتبته النساء عن الزواج كان في معرض منافقة الرجل فحسب (*CW*, XXI, p. 279). وفي المقدور معالجة هذا الوضع في المجتمعات الحديثة بتزويد النساء بالحرية، ولا سيما الحرية المتساوية، حيث تمدنا مواهبهنّ الحرة بالإجابة في المستقبل، على أنه من الأهمية ألا يُدفع بالنساء إلى موقف عليهن أن يخترن فيه ما بين العزوف كلية عن الزواج (خوفًا من الرجال)، وقبول الاستبداد في الزواج، بل يجب أن يقترن تحقيق تساوي الحريات، بإصلاحات في بنية عقد الزواج (*CW*, XXI, pp. 280-282).

يمكننا استخلاص هذا التحليل الموجز - على الرغم من أهميته - لاستخدام مل للشخصية ولعلم الإثولوجيا في عمله **إخضاع النساء** بالرجوع إلى ملمحين في الشخصية ظهرا في هذا الفصل وكذلك في الفصول السابقة: **أولهما** تأكيد مل «الشخصية الفاعلة» التي تبدو جانبًا يميز الإنسان السوي. وافترض مل في **الإخضاع** أن هذا هو الواقع، وسلط الضوء على أن أسلوب الشخصية السلبية المتزلفة التي غالبًا ما توجد لدى النساء لا يعود إلى طبيعتهن بقدر ما يعود إلى فساد لحق بهذه الطبيعة، فالشخصية الفاعلة في حاجة إلى توجيهها صوب التقدم وإلا ضلت الطريق. ومن هنا التصقت هذه الشخصية في تحليل مل، بشدة، بالحرية في مواجهة الاستبداد، وألح مل في **إخضاع النساء** على أنه حينما لا تتماهى الحرية بالشخصية الفاعلة، فإن شرور السلبية، وكذلك حب السلطة بدلًا من عشق الحرية، ستتفاقم. وهناك منفذ بعض الشيء لدى النساء لتنمية الشخصية الفاعلة من خلال تربيتها للأسرة وتصريف الشؤون المنزلية، إلا أن مل يؤكد أن هذه لم تعد هي الحالة لدى المسنات اللائي

يبدو أنهن تفرغن للدين والأعمال الخيرية المتواضعة يصرفن فيها مهاراتهن الرفيعة. وأضحت مجالات التصريف هذه سببًا في ضجرهن ويأسهن في أواخر حيواتهنّ. وبشأن التضاد بين الحرية والسلطة، طرح مل - كما رأينا - مقترحاته، وبيّن كيف أن استعمال السلطة محل الحرية قد يكون له تأثيره في المستويات النفسية والاجتماعية والسياسية، وصار ذلك بعدًا له أهميته في توصيف مل العمومي للحرية في مفهومها الاجتماعي، فمن دون حرية في المجتمع على المستويات كلها، ولا سيما في الأسرة، سرعان ما يضرب الاستبداد بجذوره، وإن لم يُنْعت باسمه الحقيقي.

كان جانب الشخصية الثاني الذي تناوله إخضاع النساء هو «الشخصية القومية». واستخدم مل الشخصية القومية كي يبين بشكل جزئي أنه ما دام الناس يتصرفون في المجتمعات المختلفة بأنماط مختلفة، فإن هذا ينهض دليلًا على تأثير الأوضاع في الشخصية وكيف يمكن أن تؤدي تغيرات الأوضاع إلى تبدل في الشخصية. وعلاوة على ذلك استعمل مل في إخضاع النساء مثال الاختلافات في الشخصية القومية بوصفه نموذجًا يوضح منه أن أفضلية المرأة - اعتمادًا على الأوضاع - تختلف، ولا يمكن اعتبارها أمرًا جامدًا وطبيعيًا، فقال: «بمثل ما يختلف الإنكليز عن الفرنسيين، والإيرلنديون عن السويسريين واليونانيون والإيطاليون عن سلالة الألمان، كذلك قد يكون الاختلاف بين النساء والرجال في المتوسط، فيأتون الشيء نفسه مع بعض الاختلاف وبنوع خاص من التميز» (*CW*, XXI, p. 309). ثم أردف: «ولا يساورني أدنى شك في أن أداءهن سيتسم - على وجه العموم - بالكمال، إذا ما تحور تعليمهن وتهذيبهن حيث يصحح - بدلًا من أن يفاقم - الوهن الحادث في طبعهن» (*CW*, XXI, pp. 309-310).

7. المدنية والتحسن والتقدم

في مقالته المبكرة عن المدنية (1836) (*CW*, XVIII, pp. 119-147) بدأ مل بطرح رؤيته بأن هذا المصطلح يحمل معنى مزدوجًا[36]، فهو من ناحية يومئ

---

(36) «هي في بعض الأحيان تقوم مقام التحسن البشري على وجه العموم، وأحيانًا مقام بعض أنواع التحسن على وجه الخصوص» (*CW*, XVIII, p. 119).

إلى التطور الذي يجعل الأفراد والمجتمعات يتقدمون باطراد نحو الكمال ليغدو أكثر سعادة ونبلًا وحكمة (*CW*, XVIII, p. 119)، ومن جهة أخرى فإنه يستخدم للتفرقة بين أمة ثرية قوية، وأمة من البرابرة المتوحشين، دونما إشارة بالمثل إلى سعادتهما أو حكمتهما. وما إن طور مل التمييز الجلي - وإن كان اصطناعيًّا بعض الشيء - بين «التحسن» و«التقدم»، مثلما مر بنا في الفصل الثاني، حتى استطاع ربط المدنية بكل من التقدم (من البربرية إلى مجتمع حديث) والتحسن (من طريق إصلاح المجتمع مثلًا). كان كلا الاستعمالين صالحًا لقطع دابر اضطهاد النساء. وفي مطلع إخضاع النساء، جاهر مل في صياغته لواحدة من أولى متضاداته بأن مبدأ مشروعية خضوع النساء، خاطئ في حد ذاته، وواحد من معوقات التحسن الأساسية (*CW*, XXI, p. 261). وبعد ذلك بقليل ربط «تقدم الحضارة» بتحسن مشاعر البشر الخلقية (*CW*, XXI, p. 264).

لا يخلو استخدام مل لهذه اللغة من تناقض من جهة أخرى، فعندما انتقد «قانون الأقوى» تطرق إلى أن المجتمعات الأكثر تقدمًا قد طرحت جانبًا هذه الفكرة والأعراف التي تدعمها، إلا أن هذه المجتمعات المتحضرة ذاتها ما زالت ملتصقة بقانون الأقوى في مضمار مهم، هو ذلك الخاص بالعلاقة بين الرجال والنساء. وبمقدورنا أن نرى أن الحضارة - في عرف مل - لم تتقدم بانتظام عبر العالم أو حتى عبر المجتمعات. وحاول في منظوره للشخصية والشخصية القومية أن يبين - نظريًّا في الأقل - لماذا وقعت هذه الاختلافات. وأمكن بالمثل نظريًّا أن يبين أن بعضًا من أجزاء المجتمع المتحضر متقدمة على غيرها. كانت هناك نخب في أغلب هذه المجتمعات يرتكز فيها نظام الزواج على المساواة أكثر من ارتكازه على «قانون الأقوى». بيد أن حقيقة أن أسوأ أنواع الاستبداد - كما رأينا - تُزاول في أكثر المجتمعات تحضرًا، وأن الزواج يُحتفى به على نطاق واسع بوصفه عرفًا أخلاقيًا وشرعيًا وحضاريًا، تنذر بتقويض أفكار مل بخصوص التقدم والتحضر.

لم يكتفِ مل باستخدام بلاغته البيانية ليلقي الضوء على الاستبداد في المجتمعات الحديثة المصوَّغ في صورة العلاقات الشرعية والاجتماعية بين

الرجل والمرأة، لكنه حاول أيضًا أن يناقش - منطقيًا - باستخدام مفاهيم من قبيل الحضارة والتقدم والتحسن ليبين أن آثار الاستبداد المتبقية تتقدم على مظاهر الحداثة، ومن الضرورة أن تُستأصل. وصاغ التاريخ والتقدم نوعًا من المواصفات التقريبية يمكن تطبيقها في تحديد ما هو خير وما هو شر في مختلف أعراف المجتمعات. ولم يكن الاستبداد في العلاقات شرًّا على طول الخط، حيث كان قانون الأقوى - لقرون عديدة - هو الموجود الوحيد الذي يحكم العلاقات في المجتمعات. وبتقدم المجتمعات وانتشار مفاهيم المساواة والعدالة وبصفة خاصة الحرية وتغلغلها في المجتمع، كُتب على هذه التقاليد التي ما زالت مرتكزة على الاستبداد، أن تُتحدى ويتجلى قصورها، ففشلت في أن ترقى إلى مرتبة مجموعة القيم (العدالة والمساواة والحرية) التي شكلت جزءًا من مفهوم الحداثة. ويمكن استعمال تلكم القيم في تثمين الطيب والخبيث كما تطرحهما تقاليد بعينها، كما أنها ترشد هؤلاء الساعين لاستخدام منهج الإصلاح وتوجههم.

بالنظر إلى الواقع (وقوع حربين عالميتين وموجتيْ كساد اقتصادي، والقتل الجماعي والفوضى الاقتصادية على مقياس غير مسبوق)، ربما لاحت افتراضات مل بشأن الحداثة والتقدم، نزوية - إن لم نقل زائفة، حيث كان ينبغي أن تجعله حقائق التاريخ الحديث، حتى في أيامه، أكثر تحفظًا في تأكيده منهجه في رؤية المستقبل وتثمين الحاضر. على أن منهج مل تبقى له بعض الصلاحية اليوم. فلنعتبر - على سبيل المثال - مبدأ تعدد الثقافات الذي يكثر المنافحون عنه على نطاق عريض، الذي يدعو إلى التغاضي عن العديد من العادات والممارسات في الثقافات المختلفة في المجتمعات المتقدمة الحديثة[37]. يقول المدافعون عن المبدأ إنه لا يكفي مجرد التسامح، بل يجب أن يسمح للقانون

---

(37) انظر: Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Basingstoke; London: Macmillan Press, 2000), and Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity Press, 2001).

انظر أيضًا: Bhikhu Parekh, «Barry and the Dangers of Liberalism,» pp. 133-150, and Brian Barry, «Second Thoughts-and Some First Thoughts Revived,» pp. 204-238, in: Paul Kelly, ed., *Multiculturalism Reconsidered: «Culture and Equality» and Its Critics* (Cambridge; Malden, MA: Polity Press, 2002).

وللرأي العام أن تُسحق الحرية حتى حيث تكون الممارسات المعادية لها سائدة مرخصة (كما في حالة معاملة النساء في ظل الإسلام)، كما رصد مل نفسه. وللتحول إلى الحداثة، تحتاج حرية المجتمعات الحديثة، في عرف مل، إلى معارضة هذه القوانين والممارسات التي تُفضي إلى عدم المساواة وعدم العدل في المجتمع. ويعتبر مل نوع التسامح الذي يطالب به بعض دعاة تعدد الثقافات المعاصرين زائفًا، فما من امرأة في مجتمع غربي حديث ينبغي أن تذعن للاستبداد في ظل إجبارها على الزواج، فتحيا في خوف دائم من قتلها دفاعًا عن الشرف أو أن تعيش عمومًا بوصفها كائنًا أدنى مكانة من الرجل. لم يكن مل مؤيدًا للحكم المطلق، لكنه استخدم أفكاره عن الحضارة والتحسن ليوضح حكمه على العدالة ومدى صلاحية القانون والتقاليد الاجتماعية. وفي موضع القلب من فكر مل عن الحضارة المتقدمة يستقر مبدأ الحرية المدنية أو الاجتماعية، فكتب في إخضاع النساء عن الأفكار والأعراف الحديثة، قائلًا:

«لم يعد الإنسان أسيرًا لمكان بعينه في الحياة، ولا مكبلًا بقيود عاتية إلى المحل الذي ولد له، وإنما هو حر في استغلال قدراته، والفرص المواتية له كي ينجز كثيرًا مما قد يبدو له مرغوبًا، فيما شُيد المجتمع الإنسانيّ القديم على أسس مغايرة» (*CW*, XXI, pp. 272-273).

يركز مبدأ مل عن الحرية هنا على حرية الاختيار (*CW*, XXI, p. 273) فليس من الضروري أن تقوم قاعدة من قانون ينص على أن الرجل المفتول العضلات هو من يمتهن وحده الحدادة، ما دامت حرية الاختيار هي التي حددت أن من صاروا حدادين هم الرجال ذوو العضلات المفتولة، أما من دونهم قوة فعادة ما يختارون مهنًا أخرى تتيح لهم فرصًا أوفر للازدهار، إذ هي أكثر ملاءمةً لهم. ثم مضى مل ليعلن من خلال المنطق الذي يبرر هذه النقطة قائلًا: إن أكثر الاختبارات صلاحية، وأدق معيار لحضارة شعب أو عصر ما، تتلخص في المنزلة التي تحتلها النساء (*CW*, XXI, p. 276).

تناول مل المسيحية - كما مر بنا - بأسلوب مزدوج بعض الشيء في وصفه التقدم الحادث في تطور مكانة النساء في المجتمع. فمن ناحية

انتقد العبارات المبتذلة الدارجة نقدًا لاذعًا، على شاكلة: «سبق أن أعطت الحضارة والمسيحية النساء حقوقهن العادلة» (CW, XXI, p. 284). ومن ناحية أخرى، اعتبر المسيحية الديانة الوحيدة التي تنتمي – على عكس الإسلام والبراهمية – إلى شق الإنسانية التقدمي (CW, XXI, p. 296)، وأنها مرتبطة بالعدالة (CW, XXI, p. 326).

على أي حال، لا تشمل الحداثة والحضارة عند مل أفكارًا مجردة أو قوى دينية تقدمية فحسب، فبتحليل الفروسية على سبيل المثال، يرى مل أن جانبها الإصلاحي ينطبق فحسب على قلة من الرجال ذوي العقليات المتفتحة، وأن التقدمية إنما تتحقق من تضافر جهد الناس، وأن المهمة الأساسية تحولت من القتال لتصبح شأنًا عمليًا، أي من الروح العسكرية إلى الحياة الصناعية» (CW, XXI, p. 328). وتعتمد الحداثة أيضًا بصورة أكبر على القانون وما ينذر به من مراسيم عقابية أكثر من اعتمادها على الأخلاق والقوانين الخلقية المتعلقة بالفروسية، ويمكن أن يعزز المجتمع الحديث مكانة النساء في المجتمع كله بتطبيق القانون (CW, XXI, p. 329)، ويمكنه أن يحمي الضعيف والمتعرض للخطر، بينما يسمح بما سماه «محاسن الشخصية الفروسية وفضائلها» (CW, XXI, p. 329). آمن مل كذلك بأن لدى النساء تأثيرًا خلقيًا يلطف من طباع الرجال من خلال رابطة الزوجية، إلا أنهن نادرًا ما يُشجَّعن أو حتى يُسمح لهن بتنمية قدراتهن على نطاق يتخطى إطار العائلة.

8. الخلاصة

حررت هذا الفصل بوصفه دراسة لعمل **إخضاع النساء**، وكذلك كخاتمة لهذا الكتاب عن مل. ونمّي مل وطور كثيرًا من النقاط التي أخذها الكتاب في الاعتبار بمهارة فائقة في مؤلّف **الإخضاع**، وفضلًا عن ذلك، فهي تذكرنا بأن مل يظل مفكرًا حيًا، ما زال يؤدي دورًا مهمًا في العديد من فروع المعرفة الأكاديمية من المنطق إلى الأخلاقيات، ومن الفلسفة إلى السياسة، ومن الاقتصاديات إلى علم الاجتماع، وفي المناظرات التي تشكل جزءًا من حياتنا الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

تحديث في العديد من الفصول القراءات والمراجعات التقليدية لأفكار مل، وحللتها، وأطلقت لها تأويلًا حديثًا من منظور جديد، بعضه من التاريخ وبعضه من سيرته، وشيدت نظرة جديدة لأفكار مل، على سبيل المثال، في إعادة النظر في علاقته بكونت، أعدت تفسير صلاته الفكرية الحميمة والطويلة ببنثام، ووضعت فهمًا جديدًا لشخصيته «السقراطية» من واقع عباراته.

آمل أن تحث هذه الدراسة الآخرين كي يعيدوا النظر - بصورة جدية - في قراءتهم مل، علاوة على ذلك كي يستخدموا فكره كفكر «معاصر» متعمق أكثر من كونه خلقيًا ذا أفكار مبهمة من العصر الفيكتوري. وكي نقوم بذلك ينبغي أن نندمج مع مل في المستوى ذاته الذي كان يكتب به، فجذوره الفكرية تمتد عميقًا إلى أعرق الأفكار منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى أبيقور والأبيقورية. ولم يستمد فكرة المنفعة العامة الحديثة من بنثام وجيمس مل فحسب، بل كذلك من هيوم وسميث وهيليفيتيوس وغيرهم. وحينما كان يكتب عن المنطق، كان ملمًّا بمفكري العصور القديمة والوسطى، إضافة إلى علماء المنطق المحدثين، بمن فيهم معاصروه المباشرون مثل هويتلي ودي مورجان وبولي وهاملتون وجيفونز[38]. وعندما كان يكتب عن الاقتصاد السياسي، كان مطلعًا على المادة العلمية الواسعة منذ سميث حتى الكُتّاب المعاصرين له.

على الرغم من أن التوصل إلى أفكار مل غدا أمرًا أكثر يسرًا من ذي قبل بفضل الطبعة الجديدة من **الأعمال الكاملة**، فإن تلك الطبعة الجديدة تجعل الإنسان يتساءل: كم من الأعمال الأخرى المهمة تتيح لنا تفهم أفكاره؟ مع ذلك، آمل أن أكون قد قدمت توضيحًا لجوهر أفكار مل الاجتماعية كما في عمله **المنطق**، والمراسلات مع كونت، و**المبادئ**، وبيّنت الصلة بين جوهر الأفكار هذا وأعمال مثل مقالاته عن بنثام وكولريدج، و**مذهب المنفعة العامة** و**عن الحرية** و**تأملات في الحكم النيابي** و**إخضاع النساء**. ونتيجه لهذا قدمت مفهومًا جديدًا لمل عن الحرية والعدالة والمنفعة العامة.

---

(38) انظر: Frederick Rosen, «Parallel Lives in Logic: The Benthams and the Mills,» in: Varouxakis and Kelly, eds., *John Stuart Mill.*

تُرى، لو كان مل على قيد الحياة اليوم، هل كان سيملك هذا التأثير العميق، وهل كان سيتعرض للنقد بالقدر نفسه؟ أما بالنسبة إلى الأمر الأول، فدعنا نخلص إلى أن أي إنسان يسعى إلى فهم الفلسفة في التقاليد الأنكلوسكسونية، سيجد في مل مفكرًا متعمقًا وذا حساسية، يجسد بوضوح أن تلكم التقاليد تهتم بنطاق من القضايا التي تسمو فوق مجرد رسم صورة تُعنى بإطار ضيق من المشكلات الفنية فحسب. وحتى حيث يتعرض للانتقاد، يبدو مل مرشدًا متميزًا إلى المنطق والمنهجية على الرغم من أن استنتاجاته وتطبيقاته في العديد من المسائل تلوح قابلة للمراجعة والتخطئة. وتطرقت إلى وقوع ذلك في ما يتعلق بتنبؤاته المستقبلية للطبقات العاملة أو أفكاره عن الحرب. وهذا الفصل عن مل وإخضاع النساء في حد ذاته يزودنا بأسس لدراسات مستقبلية أُخر. فمحوره الأساس هو الاستبداد الذي يتجلى علاجه في صيغ من الحرية والمساواة، ولا سيما في محيط الأسرة. ويؤشر مل بذلك نقطة البداية لدراسة الحرية والاستبداد، بإقصاء نقاط البدء الأخرى، بإبراز كيف أن هذه النقطة تتصل بمشكلات أخرى في مجالات السياسة، والأخلاقيات والاقتصاد التي تقع في بؤرة اهتمام العالم الحديث.

المراجع

Books

Aldrich, Henry. *Artis Logicæ Compendium*. Oxford: Oxford University Press, 1691.

August, Eugene. *John Stuart Mill: A Mind at Large*. London: Vision Press, 1976.

Bain, Alexander. *Autobiography*. London; New York: Longmans, Green, and Co., 1904.

_______. *The Emotions and the Will*. London: John W. Parker & Son, 1859.

_______. *John Stuart Mill, A Criticism: With Personal Recollections*. London: Longmans, Green and Co., 1882.

_______. *Logic*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1870. 2 vols.

_______. *Mental and Moral Science. A Compendium of Psychology and Ethics*. London: Longmans, Green, and Co., 1868.

_______. *Mind and Body: The Theories of their Relation*. London: Henry S. King and Co., 1873.

_______. *On the Study of Character, Including an Estimate of Phrenology*. London: Parker, Son, and Bourn, 1861.

_______. *The Senses and the Intellect*. London: John W. Parker and Son, 1855.

Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.

Bentham, Jeremy. *Chrestomathia*. Edited by M. J. Smith and W. H. Burston. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983; [1817]. (The Collected Works of Jeremy Bentham)

______. *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Ed. by J. H. Burns [et al.]. London: Athlone Press; Oxford: Clarendon Press, 1968.

______. *Constitutional Code: Volume I*. Edited by F. Rosen and J. H. Burns. Oxford: Clarendon Press, 1983; [1830]. (The Collected Works of Jeremy Bentham: 1)

______. *The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 12: July 1824 to June 1828*. Edited by Luke O'Sullivan and Catherine Fuller. Oxford: Clarendon Press, 2006. (The Collected Works of Jeremy Bentham)

______. *Deontology, Together with a Table of the Springs of Action; and Article on Utilitarianism*. Edited by Amnon Goldworth. Oxford: Clarendon Press: New York: Oxford University Press, 1983. (The Collected Works of Jeremy Bentham)

______. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. An Authoritative Edition by J.H. Burns and H.L.A. Hart; With a New Introduction by F. Rosen; and an Interpretive Essay by H.L.A. Hart. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1996; 1789. The Collected Works of Jeremy Bentham

______. *Jeremy Bentham's Economic Writings*. Critical ed. Based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts, by W. Stark. London: George Allen & Unwin, 1952-1954; [1787]. 3 vols.

______. *«Legislator of the World»: Writings on Codification, Law, and Education*. Edited by Philip Schofield and Jonathan Harris. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998. (The Collected Works of Jeremy Bentham)

______. *Not Paul, but Jesus*. London: John Hunt, 1823.

______. *Rationale of Judicial Evidence, Specially Applied to English Practice*. From the Manuscripts of Jeremy Bentham. Edited by John Stuart Mill. London: Hunt and Clarke, 1827. 5 vols.

______. *The Works of Jeremy Bentham*. Edited by J. Bowring. Edinburgh: William Tait; London: Simpkin Marshall, 1838-1843. 11 vols.

Berger, Fred R. *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. London; Oxford; New York: Oxford University Press in Association with Geoprojects, 1969. (Oxford Paperbacks: 116)

Blackburn, Simon and Keith Simmons (eds). *Truth*. New York: Oxford University Press, 1999. (Oxford Readings in Philosophy)

Brogan, Hugh. *Alexis de Tocqueville: A Biography*. London: Profile Books, 2006.

Bulwer. Edward Lytton. *England and the English*. London: R. Bentley, 1833. 2 vols.

Capaldi, Nicholas. *John Stuart Mill: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Carlisle, Janice. *John Stuart Mill and the Writing of Character*. Athens, Ga.; London: University of Georgia Press, 1991.

Carlyle, T. *Sartor Resartus*. 2nd ed. Boston: Munroe and Company; Philadelphia: J. Kay, Jun. and Brother, 1837.

Cashdollar, Charles D. *The Transformation of Theology, 1830-1890, Positivism and Protestant Thought in Britain and America*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Chapman, John W. and J. Roland Pennock (eds.). *Markets and Justice*. New York; London: New York University Press, 1989. (Nomos: 31)

Coleridge, Samuel T. *On the Constitution of the Church and State According to the Idea of Each*. Edited, with an Introduction, by John Barrell. London: J. M. Dent and Sons, 1972; [1830].

Collini, Stefan. *Absent Minds: Intellectuals in Britain*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

_______. *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_______, Donald Winch and John Burrow. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983.

Colmer, John. *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, Volume 10: On the Constitution of the Church and State*. London: Princeton University Press, 1976. (Princeton Legacy Library, The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge)

Comte, Auguste. *Correspondence générale et confessions*. Textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnaud. Paris: École des hautes études en sciences sociales; J. Vrin, 1973-1990. 8 vols. (Archives positivistes)

_______. *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*. Translated by Oscar A. Haac; Introduction by Angéle Kremer-Marietti. New Brunswick, NJ; London: Transaction Publishers, 1995.

_______. *Cours de philosophie positive.* Paris: Bachelier. 1830-1842. 6 vols.

_______. *Early Essays in Social Philosophy.* Translated from the French by Henry Dix Hutton. A New Ed. with Additional Notes, and with an Introduction by Frederic Harrison. London: Routledge; New York: Dutton, 1911. (New Universal Library)

________. *Early Political Writings.* Edited and Translated by H. S. Jones. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

________. *The Positive Philosophy of Auguste Comte.* Freely Translated and Condensed By Harriet Martineau. London: John Chapman, 1853. 2 vols.

________. *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité.* Paris: L. Mathias, 1851-1854. 5 parties en 4 vols.

________. *Traité philosophique d'astronomie populaire.* Paris: Carilian-Goeury et Victor Dalmont, 1845.

________ et John Stuart Mill. *Lettres Inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte publiées avec les réponses de Comte et une introduction par L. Lévy-Bruhl.* Paris: Félix Alcan, 1899.

Cowling, Maurice. *Mill and Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1963; 2nd ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990.

Cranston, Maurice W. *Freedom; A New Analysis.* London; New York: Longmans, Green, 1953.

Crimmins, James E. (ed.). *Religion, Secularization, and Political Thought: Thomas Hobbes to J. S. Mill.* London; New York: Routledge, 1989.

Crisp, Roger. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism.* London; New York: Routledge, 1997. (Routledge Philosophy Guidebooks)

Demetriou, Kyriacos. *George Grote on Plato and Athenian Democracy: A Study in Classical Reception.* Frankfurt; New York: Peter Lang, 1999. (Koinon; 2)

_______. *Studies on the Reception of Plato and Greek Political Thought in Victorian Britain.* Farnham, Surrey; Burlington, Vt.: Ashgate Publishing, 2011. (Collected Studies; CS971)

Donner, Wendy. *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy.* Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1991.

Duncan, Graeme. *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Eggleston, Ben, Dale E. Miller and David Weinstein (eds.). *John Stuart Mill and the Art of Life.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

Eisenach, Eldon J. *Narrative Power and Liberal Truth: Hobbes, Locke, Bentham, and Mill.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002.

_______ (ed.). *Mill and the Moral Character of Liberalism.* University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998.

Encyclopædia Metropolitana; or, The Universal Dictionary of Knowledge, On an Original Plan. Edited by Henry J. Rose, Hugh J. Rose and Edward Smedley. London: B. Fellowes, 1845. 29 vols.

Feaver, George and Frederick Rosen (eds.). *Lives, Liberties, and the Public Good, New Essays in Political Theory for Maurice Cranston.* London: Macmillan Press, 1987.

Fenn, Robert A. *James Mill's Political Thought.* New York; London: Garland, 1987. (Political Theory and Political Philosophy)

Gray, John. *Mill on Liberty: A Defence.* 2nd ed. London; New York: Routledge, 1996.

Grote, George. *Aristotle.* Edited by Alexander Bain and George Croom Robertson. London: J. Murray, 1872. 2 vols.

_______. *A History of Greece.* London: J. M. Dent & Sons, 1940 [1846-56]. 12 vols.

Halévy, Elie. *The Growth of Philosophic Radicalism.* Translated by Mary Morris. With a Preface by A. D. Lindsay. London: Faber & Gwyer Limited, 1928.

Hamburger, Joseph. *John Stuart Mill on Liberty and Control.* Princeton; Oxford: Princeton University Press, 1999.

Hayek, F. A. *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage.* London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

Himmelfarb, Gertrude. *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill.* New York: Alfred A. Knopf, 1974.

Hirschmann, Nancy J. *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom.* Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Edited by Michael Oakeshott. New York: Collier Books, 1966; [1651]. 12 vols.

Hollander, Samuel. *The Economics of John Stuart Mill*. Oxford: Basil Blackwell, 1985. 2 vols. (Studies in Classical Political Economy; 3)

Holthoon, F. L. Van. *The Road to Utopia: A Study of John Stuart Mill's Social Thought*. Assen: Van Gorcum, 1971.

Holyoake, George Jacob. *The History of Co-operation*. Revised and Completed. London: T. Fisher Unwin, 1906. 2 vols.

_______. *John Stuart Mill as Some of the Working Classes Knew Him*. An Answer to a Letter Circulated by «the Author of the Article in the 'Times' on Mr. Mill's Death». London: Trübner & Co., 1873.

_______. *The Logic of Co-operation*. London: Trübner & Co.; Manchester: Co-operative Printing Society, 1873.

_______. Self-Help by the People. *The History of the Rochdale Pioneers, 1844-1892*. 10th éd. London: George Allen & Unwin Ltd., 1893.

Hont, Istvan. *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge, Mass.; London: Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

Hornblower, Simon. *A Commentary on Thucydides, I: Books I-III*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Hume, David. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Edited and with a Foreword, Notes and Glossary by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985; [1748].

Jackson, Reginald. *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*. London: Oxford University Press, 1941. (Oxford Classical and Philosophical Monographs)

James Mill's Common Place Books. Edited by R. Fenn. Online ed. 2011. <http://www.intellectualhistory.net/mill/>.

Jones, Ernest. *Sigmund Freud: Life and Work*. London: Hogarth Press, 1953-1957. 3 vols.
vol 1: *The Young Freud, 1856-1900*.
vol. 2: *Years of Maturity, 1901-1919*.
vol. 3: *The Last Phase, 1919-1939*.

Jones, Gareth Stedman and Gregory Claeys (eds). *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Jones, H. S. *Intellect and Character in Victorian England: Mark Pattison and the Invention of the Don*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.

Kahan, Alan S. *Alexis de Tocqueville*. New York; London: Continuum, 2010. (Major Conservative and Libertarian Thinkers; 7)

_______. *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

Kamm, Josephine. *John Stuart Mill in Love*. London: Gordon and Cremonesi, 1977.

Kelly, Paul. *Liberalism*. Cambridge; Malden, MA: Polity Press, 2005. (Key Concepts)

_______. *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990.

_______ (ed.). *Multiculturalism Reconsidered: «Culture and Equality» and Its Critics*. Cambridge; Malden, MA: Polity Press, 2002.

Kennedy, Ellen and Susan Mendus (eds.). *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*. Brighton: Wheatsheaf Books, 1987.

Kinzer, Bruce L. *J. S. Mill Revisited, Biographical and Political Explorations*. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

_______, Ann P. Robson and John M. Robson. *A Moralist In and Out of Parliament: John Stuart Mill at Westminster, 1865-1868*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1992.

Knights, Ben. *The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978.

Kubitz, Oscar Alfred. *Development of John Stuart Mill's System of Logic*. Urbana, Ill: University of Illinois Graduate School, 1932. (Illinois Studies in the Social Sciences, 18/1-2)

Kurer, Oskar. *John Stuart Mill: The Politics of Progress*. New York; London: Garland Publishing, 1991. (Political Theory and Political Philosophy)

Laine, Michael (ed.). *A Cultivated Mind: Essays on J. S. Mill Presented to John M. Robson*. Toronto: Toronto University Press, 1991.

Lévy-Bruhl, L. *La Philosophie d'Auguste Comte*. Paris: Félix Alcan, 1900. (La Philosophie d'Auguste Comte)

Lewis, George Cornewall. *A Treatise on the Methods of Observation and Reasoning in Politics*. London: J. W. Parker and Son, 1852. 2 vols.

Littré, É. *Auguste Comte et la philosophie positive*. Paris: Hachette, 1863.

_______. *Auguste Comte et Stuart Mill*. Paris: Germer Baillière, 1866.

Lively, Jack. *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with and Introd., Critical Apparatus and Glossary by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1975; [1690].

_______. *Two Treatises of Government*. Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett. Student Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; [1698]. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Long, Douglas G. *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

Lyons, David. *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 1994.

Macpherson, C. B. [et al.]. *Theories of Property: Aristotle to the Present: Essays*. Edited by Anthony Parel and Thomas Flanagan. Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 1979.

Marx, Karl and Frederick Engels. *Selected Writings in One Volume*. London: Lawrence & Wishart, 1968.

Mill, Harriet Taylor. *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*. Jo Ellen Jacobs, Editor, Paula Harms Payne, Assistant Editor. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

Mill, James. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. Edited with Additional Notes by John Stuart Mill. New Edition with Notes Illustrative and Critical by Alexander Bain, Andrew Findlater and George Grote. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1869. 2 vols.

_______. *An Essay on Government*. With an Introduction by Ernst Barker. Cambridge: Cambridge University Press, 1937; [1824].

_______. *James Mill on Education*. Edited by W. H. Burston. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. (Cambridge Texts and Studies in the History of Education)

_______. *Political Writings*. Edited by Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; [1824]. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

_______. *Selected Economic Writings*. Introduced and Edited by Donald Winch. Edinburgh; London: Oliver and Boyd, 1966. (Scottish Economic Classics)

Mill, John Stuart. *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXI - Essays on Equality, Law, and Education*. Ed. John M. Robson; Introduction by Stefan Collini. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1984.

_______. *Collected Works of John Stuart Mill*. Edited by J. M. Robson. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991. 33 vols.

_______. *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical*. London: J. W. Parker, 1859. 2 vols.

_______. *On Liberty; with The Subjection of Women; and Chapters on Socialism*. Edited by Stefan Collini. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1989. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

_______. *On Social Freedom*. With an Introduction by Dorothy Fosdick. New York: Columbia University Press, 1941.

_______. *Utilitarianism*. Edited By Roger Crisp. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998. (Oxford Philosophical Texts)

Mill on Bentham and Coleridge. With an Introduction by F. R. Leavis. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1980.

Miller, Dale E. *J. S. Mill: Moral, Social and Political Thought*. Cambridge; Malden Mass.: Polity Press, 2010.

Morales, Maria H. *Perfect Equality: John Stuart Mill on Well-Constituted Communities*. Lanhan, Mass: Rowman & Littlefield, 1996. (Studies in Social, Political, and Legal Philosophy)

Morrow, John. *Coleridge's Political Thought: Property, Morality, and the Limits of Traditional Discourse*. Basingstoke: Macmillan, 1990.

Mueller, Iris W. *John Stuart Mill and French Thought*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1956.

Nineteenth-Century Essays. Selected and with an Introd. by Peter Stansky. Chicago: London: University of Chicago Press. 1970; [1874]. (Classics of British Historical Literature)

Okin, Susan M. *Women in Western Political Thought*. London: Virago, 1980.

O'Rourke, K. C. *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*. London; New York: Routledge, 2001.

Packe, Michael St. John. *The Life of John Stuart Mill*. With a Pref. by F. A. Hayek. London: Secker and Warburg, 1954.

Pappe, H. O. *John Stuart Mill and Harriet Taylor Myth*. Victoria: Melbourne University Press, 1960.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke; London: Macmillan Press, 2000.

Philip, Mark. *Political Conduct*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2007.

Pickering, Mary. *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_______. *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_______. *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Plato. *The Republic*. Translated by P. Shorey. London: William Heinemann; Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963. 2 vols.

Raphael, D. D. *Concepts of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Rees, J. *John Stuart Mill's On Liberty*. Edited by G. Williams. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Reeves, Richard. *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*. London: Atlantic Books, 2007.

Riley, Jonathan. *J. S. Mill: On Liberty*. London; New York: Routledge, 1998. (Routledge Philosophy Guidebooks)

Ring, Jennifer. *Modern Political Theory and Contemporary Feminism: A Dialectical Analysis*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991. (SUNY Series in Feminist Political Theory)

Robbins, Lionel. *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*. London: Macmillan, 1952.

Robson, Ann P. and John M. Robson (eds.). *Sexual Equality: Writings by John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill, and Helen Taylor*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Robson, John M. *The Improvement of Mankind; The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press: Routledge and K. Paul, 1968. (University of Toronto. Dept. of English. Studies and Texts; no. 15)

_______ and Michael Laine (eds.). *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference*. Toronto; Buffalo, NY: University of Toronto Press, 1976.

Romani, Roberto. *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1770-1914*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002.

Rosen, Frederick. *Bentham, Byron, and Greece: Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_______. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2003. (Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2)

_______. *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code*. Oxford; New York: Clarendon Press, 1983.

Rosenblum, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Rossi, Alice S. (ed.). *Essays on Sexual Equality: John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract: by Jean Jacques Rousseau*. Translated and Introduced by Maurice Cranston. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. (Penguin Classics)

Ryan, Alan. *J. S. Mill*. London: Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974. (Routledge Author Guides)

_______. *The Philosophy of John Stuart Mill*. 2nd ed. Basingstoke: Macmillan, 1987.

Sanderson, Robert. *Logicae Artis Compendium*. 2nd ed. Oxford: A. Lichfield, 1618.

Scarre, Geoffrey. *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. (Synthese Historical Library; 34)

_______. *Mill's On Liberty: A Reader's Guide*. London; New York: Continuum, 2007. (Continuum Reader's Guides)

________. *Utilitarianism*. London; New York: Routledge, 1996.

Scharff, Robert C. *Comte after Positivism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995. (Modern European Philosophy)

Schneewind, J. B. (ed.). *Mill; A Collection of Critical Essays*. London: Macmillan, 1968. (Modern Studies in Philosophy)

Schultz, Bart and Georgios Varouxakis (eds.). *Utilitarianism and Empire*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2005.

Schwartz, Pedro. *The New Political Economy of J. S. Mill*. [Translated from the Spanish]. London: Weidenfeld and Nicolson, 1972.

Sell, Alan P. F. *Mill on God: The Pervasiveness and Elusiveness of Mill's Religious Thought*. London: Ashgate, 2004. (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology)

_______ (ed. and intro.). *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*. Bristol; Dulles, Va.: Thoemmes Press, 1997. (Key Issues; 17)

Semmel, Bernard. *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue*. New Haven; London: Yale University Press, 1984.

Shanley, Mary Lyndon. *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England, 1850-1895*. London: I. B. Tauris, 1989.

_______ and Carole Pateman (eds). *Feminist Interpretations and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1991.

_______ and Uma Narayan (eds.). *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*. Cambridge: Polity Press, 1997.

Sidgwick, Henry. *Miscellaneous Essays and Addresses*. London: Macmillan and Co; New York: The Macmillan Company, 1904.

Simon, W. M. *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History*. Port Washington, NY; London: Kennikat Press, 1972.

Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Skorupski, John. *John Stuart Mill*. London; New York: Routledge, 1989. (Arguments of the Philosophers)

_______. *Why Read Mill Today*. London; New York: Routledge, 2006.

_______ (ed.). *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_______ (ed.). *The Routledge Companion to Ethics*. London; New York: Routledge, 2010.

Snyder, Alice D. *Coleridge on Logic and Learning: With Selections from the Unpublished Manuscripts*. New Haven: Yale University Press, 1929.

Sokol, Mary. *Bentham, Law and Marriage: A Utilitarian Code of Law in Historical Contexts*. London; New York: Continuum Books, 2011.

Spencer, Herbert. *The Classification of the Sciences: To Which are Added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte*. London: Williams and Norgate, 1864.

_______. *The Principles of Psychology*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1855.

Stafford, William. *John Stuart Mill*. Basingstoke: Macmillan Press; New York: St Martin's Press, 1988.

Stephen, James F. *Liberty, Equality, Fraternity*. London: Smith, Elder and co., 1873.

Ten, C. L. *Mill on Liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

_______. (ed.). *Mill's on Liberty: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. (Cambridge Critical Guides)

Thomas, William. *The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice, 1817-1841*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Thompson, Dennis F. *John Stuart Mill and Representative Government*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Tulloch, Gail. *Mill and Sexual Equality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1989.

Turk, Christopher. *Coleridge and Mill: A Study of Influence*. Aldershot: Gower, 1988.

Urbinati, Nadia. *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2002.

_______ and Alex Zakaras (eds.). *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Utilitarian Logic and Politics: James Mill's «Essay on government,» Macaulay's Critique, and the Ensuing Debate. Edited and Introduced by Jack Lively and John Rees. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Varouxakis, Georgios. *Mill on Nationality*. London; New York: Routledge, 2002. (Routledge/PSA Political Studies Series; 3)

_______. *Victorian Political Thought on France and the French*. Basingstoke; New York: Palgrave, 2002.

_______ and Paul Kelly (eds). *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*. London; New York: Routledge, 2010. (Routledge Innovations in Political Theory)

Viner, Jacob. *Essays on the Intellectual History of Economics*. Edited by Douglas A. Irwin. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Vlastos, Gregory. *Socratic Studies*. Edited by Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Vogler, Candace A. *John Stuart Mill's Deliberative Landscape: An Essay in Moral Psychology*. New York; London: Garland, 2001. (Studies in Ethics)

Walton, Douglas and Alan Brinton (eds.). *Historical Foundations of Informal Logic*. Aldershot: Ashgate, 1997. (Avebury Series in Philosophy)

Weinberg, Adelaide. *The Influence of Auguste Comte on the Economics of John Stuart Mill*. London: E. G. Weinberg, 1982.

_______. *Theodor Gomperz and John Stuart Mill*. Geneva: Librairie Droz, 1963. (Travaux de droit, d'économie et de sociologie; 16)

Welch, Cheryl B. *De Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press, 2001. (Founders of Modern Political and Social Thought)

_______ (ed.). *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

Wernick, Andrew. *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

West, Henry R. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.

Whately, Richard. *Elements of Logic*. A Facsim. Reproduction with an Introd. by Ray E. McKerrow. Delmar, NY: Scholars' Facsimiles and Reprints, 1975. [Based on 2nd ed. of 1827].

Wiener, Philip P. *Evolution and the Founders of Pragmatism*. With a Foreword by John Dewey. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949.

Williams, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Williams, Raymond. *Culture and Society: 1780-1950*. London: Chatto and Windus, 1958.

Wilson, Catherine. *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2008.

Wilson, Fred. *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill*. Toronto; London: University of Toronto Press, 1990.

Winch, Donald. *Wealth and Life: Essays on the Intellectual History of Political Economy in Britain, 1848-1914*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

Wright, T. R. *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Zerilli, Linda M. G. *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2005.

_______. *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1994. (Contestations)

Periodicals

Annas, Julia. «Mill and the Subjection of Women.» *Philosophy*: vol. 52, no. 200, April 1977.

Bain, Alexander. «Review of: *A System of Logic*, John Stuart Mill.» *Westminster Review*: vol. 39, no. 2, 1843.

Ball, Terence. «The Formation of Character: Mill's «Ethology» Reconsidered.» *Polity*: vol. 33, no. 1 (September 2000).

Brown, D. G. «Mill's Moral Theory: Ongoing Revisionism.» *Politics, Philosophy & Economics*: vol. 9, no. 1 (February 2010).

Capaldi, Nicholas. «Mill's Forgotten Science of Ethology.» *Social Theory and Practice*: vol. 2, no. 4, Fall 1973.

Card, Robert F. «Situationist Social Psychology and J. S. Mill's Conception of Character.» *Utilitas*: vol. 22, no. 4, December 2010.

Claeys, Gregory. «Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism.» *The Journal of Politics*: vol. 49, no. 1, February 1987.

Demetriou, Kyriakos. «Grote on Socrates: An Unpublished Essay of the 1820s in Its Context.» *Dialogos*: vol. 3, 1996.

_______. «Socratic Dialectic and the Exaltation of Individuality: J. S. Mill's Influence on G. Grote's Platonic Interpretation.» *Quaderni di Storia*: vol. 69, 2009.

Fawcett, H. «Strikes, their Tendencies and Remedies.» *Westminster Review* [NS]: vol. 18, July 1860.

Feuer, Lewis S. «John Stuart Mill and Marxian Socialism.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 10, no. 2, April 1949.

Fisch, Max H. «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 15, no. 3, June 1954.

Goldstein, Leslie. «Mill, Marx, and Women's Liberation.» *Journal of the History of Philosophy*: vol. 18, no. 3, July 1980.

Jacobson, Daniel. «Mill on Liberty, Speech, and the Free Society.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 29, no. 3, Summer 2000.

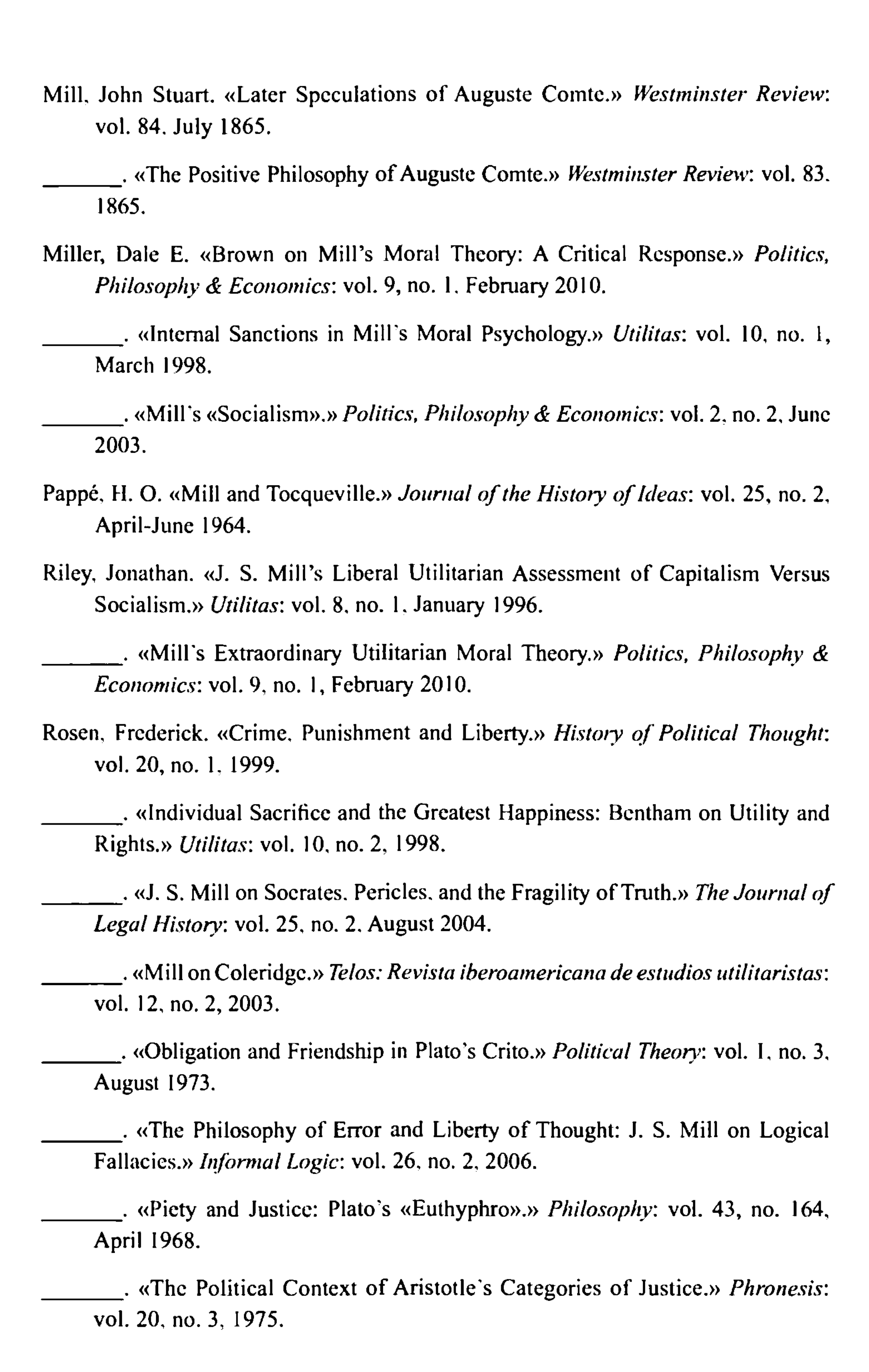
Jones, H. S. «John Stuart Mill as Moralist.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 53, no. 2, April-June 1992.

Kurfirst, Robert. «J. S. Mill on Oriental Despotism, Including its British Variant.» *Utilitas*: vol. 8, no. 1, 1996.

Levin, Michael. «John Stuart Mill: A Liberal Looks at Utopian Socialism in the Years of Revolution 1848-1849.» *Utopian Studies*: vol. 14, no. 2, 2003.

Lewisohn, David. «Mill and Comte on the Methods of Social Science.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 33, no. 2, April-June 1972.

Mill, James. «Review of: *A New View of Society: or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice. By one of His Majesty's Justices of Peace for the County of Lanark. Essays First and Second*, Robert Owen.» *The Philanthropist*: vol. 3, 1813.


Mill, John Stuart. «Later Speculations of Auguste Comte.» *Westminster Review*: vol. 84. July 1865.

_______. «The Positive Philosophy of Auguste Comte.» *Westminster Review*: vol. 83. 1865.

Miller, Dale E. «Brown on Mill's Moral Theory: A Critical Response.» *Politics, Philosophy & Economics*: vol. 9, no. 1, February 2010.

_______. «Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology.» *Utilitas*: vol. 10, no. 1, March 1998.

_______. «Mill's «Socialism».» *Politics, Philosophy & Economics*: vol. 2, no. 2, June 2003.

Pappé, H. O. «Mill and Tocqueville.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 25, no. 2, April-June 1964.

Riley, Jonathan. «J. S. Mill's Liberal Utilitarian Assessment of Capitalism Versus Socialism.» *Utilitas*: vol. 8, no. 1, January 1996.

_______. «Mill's Extraordinary Utilitarian Moral Theory.» *Politics, Philosophy & Economics*: vol. 9, no. 1, February 2010.

Rosen, Frederick. «Crime, Punishment and Liberty.» *History of Political Thought*: vol. 20, no. 1, 1999.

_______. «Individual Sacrifice and the Greatest Happiness: Bentham on Utility and Rights.» *Utilitas*: vol. 10, no. 2, 1998.

_______. «J. S. Mill on Socrates, Pericles, and the Fragility of Truth.» *The Journal of Legal History*: vol. 25, no. 2, August 2004.

_______. «Mill on Coleridge.» *Telos: Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*: vol. 12, no. 2, 2003.

_______. «Obligation and Friendship in Plato's Crito.» *Political Theory*: vol. 1, no. 3, August 1973.

_______. «The Philosophy of Error and Liberty of Thought: J. S. Mill on Logical Fallacies.» *Informal Logic*: vol. 26, no. 2, 2006.

_______. «Piety and Justice: Plato's «Euthyphro».» *Philosophy*: vol. 43, no. 164, April 1968.

_______. «The Political Context of Aristotle's Categories of Justice.» *Phronesis*: vol. 20, no. 3, 1975.

Varouxakis, Georgios. «National Character in John Stuart Mill's Thought.» *History of European Ideas*: vol. 24, no. 6, 1998.

Vogeler, Martha S. «Comte and Mill: The Early Publishing History of their Correspondence.» *Mill Newsletter*: vol. 11, no. 2, 1976.

Williams, Geraint. «J. S. Mill and Political Violence.» *Utilitas*: vol. 1, no. 1, May 1989.

Conference

The International Society for Utilitarian Studies Conference, Dartmouth College, USA, August 2005.

Thesis

Guillin, Vincent Philippe Emmanuel. «Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality: Historical, Methodological, and Philosophical Issues.» PhD. Thesis, London School of Economics and Political Science, 2005.

Odugbemi, A. M. «Public Opinion and Direct Accountability between Elections: A Study of the Constitutional Theory of Jeremy Bentham and A. V. Dicey.» PhD. Thesis, University College London, 2009.

فهرس عام

-أ-

آدم (النبي): 104

أبيقور: 390

الأبيقورية: 22، 38، 50، 96، 201، 321، 339، 390

الاتحادات التعاونية: 274

الاتحادات الشيوعية: 297

اتحادات العمال: 43

الاتحادات المهنية: 255، 257-258، 270-271، 274، 296

الإثولوجيا (علم الشخصية): 21-24، 32-35، 81، 103، 112، 121، 124-126، 130-132، 137-138، 140-145، 147، 149، 152، 167-171، 180، 204، 220، 295، 301، 312-313، 316-317، 364-365، 370، 381-382، 384

الإثولوجيا السياسية: 34، 145-147

أثينا: 31-32، 75-78، 251، 330

الإجراءات الثورية الفورية: 286

الإحصاء: 127

الأحلام الطوباوية: 301

الأخلاق: 61، 66، 101، 201، 267، 298، 304، 338، 374، 379، 389

الأخلاق الأبيقورية: 201

أخلاق المجتمع: 331

الأخلاقيات: 13، 23، 26، 30، 38، 47-48، 51، 61، 87، 90، 94، 96، 98، 103، 121، 127-128، 131، 195، 201-202، 204، 254، 259، 266، 283،

288، 295، 308، 311، 336، 340، 347، 352، 356، 378- 380، 389، 391

الأخلاقيات الاجتماعية: 77، 204

الأخلاقيات الربانية: 341

الأخلاقيات الفيكتورية: 133، 138

الأخلاقية السياسية: 103

الإدراك البشري: 133

أدنبره (دورية): 139

الأديان: 19، 152، 325، 341، 343

الإرادة الإلهية: 352، 355

الإرادة الحرة: 145

الإرادة العامة: 250

الارتقاء: 22، 24-26، 41، 62، 148، 154، 182-183، 190، 197، 251، 255-256، 259، 273، 299

الأرستقراطية: 34، 55، 243

أرسطو: 37، 68، 70-71، 75، 80، 138، 147، 182، 308، 358، 390

أرنولد، ماثيو: 132

الازدهار البشري: 25-26، 230، 375، 388

الازدهار المادي: 254

إسبانيا: 259

الاستبداد: 50-51، 203، 217، 253، 332، 339، 351، 357، 359-361، 363-365، 372- 373، 375، 377، 384-388، 391

الاستبداد الاجتماعي: 360

الاستبداد الأسري: 360-361

الاستبداد السياسي: 360

الاستدلال: 126-128، 145، 188- 189، 244

الاستعباد: 358-359

الاستعباد السياسي: 40، 225

الاستعباد المقنن: 51

الاستعباد المنزلي: 357

الاستغلال الرأسمالي: 275

الاستقراء: 29، 64-65، 126-128، 188-189، 244

الاستقراء المنطقي: 37

الاستقلالية: 218، 252، 282

اسكتلندا: 97

الإسلام: 55، 367، 388-389

أسلوب الحوار السقراطي: 31-32، 50، 69، 71، 79، 84، 87، 89

أسلوب سقراط السلبي النافي: 76، 79

الاشتراكية: 13، 19، 40-44، 46-48، 183، 207، 218، 237-238، 240، 245، 248-249، 258، 261-263، 265، 275-276، 280، 282-284، 290-292، 294-296، 298-302، 305-306، 311-314، 316، 318-319

الاشتراكية التجريبية: 293

الاشتراكية الثورية: 293-294، 299

اشتراكية الدولة: 41، 55

الاشتراكية الطوباوية: 293

الاشتراكية العلمية: 293

اشتراكية فورييه: 298

أشكال الحكم: 121-122، 146-147، 154

أصالة العقل: 247

الإصلاح: 33، 43-44، 50، 57، 73-74، 84، 89-90، 92-93، 100، 107، 112-119، 200-201، 259، 269، 277، 279، 286-287، 291-292، 300-301، 351، 371، 376، 386-387

الإصلاح الاجتماعي: 36، 182

الإصلاح الأخلاقي: 176

إصلاح الأفراد: 182

الإصلاح البرلماني: 89، 102، 279

الإصلاح التدرجي: 116

الإصلاح السياسي: 33، 36، 90، 112

الإصلاح المؤسسي: 93، 182، 333

الاضطهاد الديني: 91

اضطهاد المرأة: 183، 351، 356، 386

الأعراف الأبيقورية الحديثة: 54، 378

الأعراف الأخلاقية: 105

الأعراف الأرسطية: 30، 65

الأعراف الحديثة: 388

الأعراف المجتمعية: 167، 178، 283، 287، 371، 376، 382، 387

الأعراف المدرسية: 64

الأغلبيات السياسية: 246
الأفكار الاجتماعية: 344
الأفكار الأرسطية: 65
الأفكار الاقتصادية: 210، 237
الأفكار الإنجيلية: 164
الأفكار الحديثة: 388
الأفكار الخلقية: 328، 356، 377
الأفكار الراديكالية: 91
الأفكار السياسية: 328
الأفكار السيكولوجية الراسخة: 313، 354
الأفكار العلمانية: 340
الأفكار الميتافيزيقية: 179، 182
أفلاطون: 31، 36، 51، 69، 75-76، 95، 122، 342، 345، 356، 390
الاقتراع السري: 79، 91، 93، 116-117، 149، 213، 227، 245
الاقتراع العلني: 80، 117
الاقتصاد السياسي: 22، 29، 36، 52، 143، 165-172، 184، 194، 198، 216، 318-319، 390
الاقتصاد السياسي الفلسفي: 237
الاقتصاد الصناعي: 257
الأقليات السياسية: 246
الإلحاد: 326
ألمانيا: 148، 286، 301
الأمان: 39، 131، 212-216، 218-221، 224-226، 231-232، 243-245، 266-267، 301، 305-306، 308، 310
الإمبراطورية الرومانية: 215، 340
أميركا: 154
أناجيل العهد الجديد: 342، 367
الإنتاج الصناعي: 311
الإنسان المتوحش: 214
الانسجام الروحاني: 96
الانضباط المجتمعي: 210
انفرادية الشخصية: 247
الانقسامات الاجتماعية: 265
الانقسامات العرقية: 265
إنكلترا انظر بريطانيا
الانكماش الاقتصادي: 56
الأهداف الأنانية: 340-241

الأهداف السياسية: 278

الأوبرا الإيطالية: 190

أوروبا: 56، 81، 83، 99، 109، 115، 217-218، 243، 287، 289، 323، 328-329

أوين، روبرت: 43، 46، 273، 285، 289، 294

إيزوقراط: 75

إيطاليا: 215

-ب-

بابي، هـ. أ.: 240-242، 319

باراغواي: 46، 284

بارمينيديس: 71

بارونات رانيمدي: 92

باري، برايان: 56

باريس: 172، 177

البراهمانية: 55، 367، 388

البراهين الرياضية: 66

براون، توماس: 138، 193

البربرية: 268، 386

البرتغال: 259

برغر، بيتر: 210، 316، 349-350

البرهان الاستقرائي: 188

بروتاغورس: 377

البروتستانتية: 111

بروغان، هيو: 238

بريستلي، جوزيف: 138

بريطانيا: 36، 44-46، 48-49، 80، 84، 86، 92، 97، 139، 148-149، 163-165، 170، 177، 179-180، 187-188، 215، 233، 242، 254، 259، 266، 278، 286-287، 292، 321، 323-330، 346، 368

البصيرة الصادقة: 148

البطالة: 56، 136، 254، 288

بلاد فارس: 148

بلان، لويس: 44، 273، 283، 289، 295

البلدان المتخلفة: 263

البلدان المتقدمة: 263

بنثام، جيرمي: 26، 29، 33-36، 38-39، 41، 51-54، 78-81، 89-102، 104-108، 110-

113، 114-115، 117-119، 122، 127-129، 134-138، 142، 145، 149-150، 165-166، 172-173، 178-179، 182-184، 193-194، 204، 207، 213-214، 216-221، 224، 238، 240، 244-247، 249، 278، 287، 305، 308-309، 321-322، 330، 333، 344-347، 353-354، 390

البنثامية: 91، 166، 170، 172-173

بوركهارت، يوهان لودفيك: 239

بوزو - راي، ماليك: 14

بولر، تشارلز: 92

بولس (الرسول): 366-367

بولوير، إدوارد ليتون: 94

بوورنغ، جون: 97

بيجين: 71

بيردمور، جون: 134-135

بيركليس: 31، 75-78، 84، 251

بيرنز، ج. هـ.: 118

البيروقراطية المتعلمة: 82

بيكرنغ، ماري: 171-172، 176، 188، 346-347

بيكون، فرانسيس: 65، 67، 94، 126، 182، 193، 244

بين، ألكساندر: 27، 52-53، 55، 85-86، 126، 140، 143-144، 160، 162، 177، 182، 195، 344-345

البيولوجيا: 127، 130، 170، 196

-ت-

تاريخ الأدب: 139

تاريخ الإنسان: 335

تاريخ إنكلترا: 279

تاريخ التجارة: 168

التاريخ الحديث: 271، 387

تاريخ الصناعة: 168

التاريخ الطبيعي: 122

تاريخ الفلسفة: 139

تاريخ الليبرالية: 85

تاريخ المجتمعات: 110

تاريخ اليونان: 75، 77

التأمل الراديكالي: 91

التجديد الاجتماعي: 258
تجمعات الأفراد الاجتماعية: 197
تحرير العبيد: 369
تحرير المرأة: 56، 352، 356-357، 376
التحليل الاقتصادي: 169
التحليل السوسيولوجي: 169، 295
التحليل المنطقي: 327
التحليل النفسي: 16، 297
التداعي السيكولوجي: 112، 138-139، 142-143، 145، 170
التدخل الاجتماعي: 223
التدخل التطوعي: 253
تدخل الحكومة الاستبدادي: 39-40، 83
التدخل السلطوي (الحكومي): 222-225، 231، 249، 251-254، 257-258
التدخل السياسي: 223
التدخل اللاسلطوي: 222، 224-225، 227، 233
الترابط المنطقي: 47، 312
تراكم الثروة: 265
التسبيب: 103
تشابمان، جون: 184-185
التشكك: 38، 195، 278، 321
تشن ليو تن: 210-211
تصنيف العلوم: 193
التصويت الجماعي: 117
التضامنات التطوعية للعمال: 255
التطرفية الفلسفية: 90
التطور الاجتماعي: 162، 258، 276، 309-310
التطور الأخلاقي: 282، 285
التطور الاقتصادي: 263، 265
التطور الروحي: 331
التطور العقلي: 282، 285
تطور المجتمع الإنساني: 110
التعاقدية: 259
التعاون التطوعي: 226، 250، 254، 256
التعاونيات العمالية: 44
التعاونية: 13، 19، 41-44، 207،

218، 237-238، 240، 248-249، 256-258، 261-262، 265، 271، 311، 317

تعدد الآلهة: 111

التعليل المنطقي: 51

التعليم: 24، 48-49، 67-69، 91، 105، 126، 132، 134-138، 142، 167، 196، 199-200، 233-234، 252-253، 262، 266، 270، 274، 282-283، 288، 296-298، 331-332، 346، 365، 369، 371، 377، 383

التعليم الأخلاقي: 298

التعليم الإلزامي: 41

التعليم التأملي: 329

التعليم التخصصي: 199، 332

التعليم الرسمي: 252

التعليم الشامل: 261

التعليم الفاعل: 329

التعليم الليبرالي الشامل: 199

التعليم المدني: 144

تعليم النساء: 358

التعليمات الاجتماعية: 232

التعليمات الحكومية: 232، 347

التغيرات الاجتماعية: 167، 266، 314

التغيرات التقدمية: 57، 216، 218، 257

التغيرات الثورية: 295

التغيير السياسي: 55، 314

التفكير الحر: 38، 195

التقاليد الاجتماعية: 388

التقاليد الأنكلوسكسونية: 391

التقاليد الراديكالية: 90

التقاليد المدرسية الأكاديمية: 63

التقدم: 24، 43، 115-116، 167، 170، 182-183، 198، 209، 247، 249، 257، 259، 264، 275-276، 280، 298، 310، 328، 330-331، 333، 340-241، 350، 352-353، 361، 365، 367، 369-371، 375، 381، 384-388

التقدم الاجتماعي: 33، 110، 197، 217، 264-265

التقدم الأخلاقي: 264
التقدم الاقتصادي: 42، 318
التقدم التاريخي: 330
التقدم التقني: 57
التقدم الحضاري: 217، 250، 252، 263، 366-367، 386
التقدم السياسي: 33
التقدم الفكري: 330
التقدمية: 81، 107، 109، 298، 368-369، 389
تقدمية السلالة البشرية: 108-109
التقسيمات الاجتماعية: 262
التقشف: 263
التمثيل النيابي: 102، 116، 142، 149، 213، 216
التمثيل النيابي النسبي: 117
التميز الفكري: 150
التميزات الاجتماعية: 261، 310
التمييز العقلي: 150
التمييز المعنوي: 151، 154
التنظيم الاقتصادي: 302
تنظيم التعداد السكاني: 282
التنظيم السياسي: 184، 237
التنظيم الصناعي: 237، 332
التنظيمات الحكومية: 290
التنظيمات القانونية: 337
التنظيمات المجتمعية: 381
التنوير: 38، 178، 182
التنويريون: 52
التهذيب: 182
التواؤم الاجتماعي: 25
توزيع العمل: 297
توكفيل، ألكسيس دو: 40، 53، 74، 238-245، 247-248
التوماوية: 68
التيار المحافظ الجديد: 114
تيلونر، هيلين: 277، 338

-ث-

الثبات: 107
ثراسيماخوس: 51، 356
الثروات المتوارثة: 287
الثروة القومية: 198

الثقافة: 183، 251، 347
الثقافة الأخلاقية: 108، 331
الثقافة العقلية: 264
الثقافة الفكرية: 108، 331
ثقافة المجتمع: 331
الثقل الموازن: 107
الثوابت الاجتماعية: 109
الثورة: 55، 116، 368
الثورة الصناعية: 111
الثورة العنيفة: 301
الثورة الفرنسية (1848): 44، 273، 328-329
الثورة الفورية الناجزة: 46-47
الثورة الناجزة: 292
ثوسيديدس: 77

-ج-

الجامعات الإنكليزية: 63
جامعة أوكسفورد (إنكلترا): 14
جامعة سانت أندروز: 67
الجبر: 378
الجدل السقراطي: 80
الجدل النقدي والسلبي: 32
الجدلية: 71
الجدلية الراديكالية الحرة: 143
الجدلية السلبية النافية: 79
الجريمة: 217، 232، 255، 288
الجريمة الأخلاقية: 233
الجماعية: 83
جمعية العاملين في روتشدال: 44
جمعية لندن للمناظرات: 33، 98-100، 117
الجمهوريات الإيطالية: 148
جنوب أوروبا: 153
الجهد الفاعل: 150
الجهود الرشيدة: 255
جيفونز، وليام ستانلي: 390
الجيولوجيا: 130، 327

-ح-

حالة الحرب: 217، 288
الحالة الحضارية: 108
الحالة السكونية: 42، 56-57، 263-264، 276، 311

الحالة الطبيعية للإنسان: 217، 263، 299

حالة القدرات التأملية: 111

الحالة المستقرة: 264-266

الحتمية: 145

الحداثة: 209، 276، 387-389

الحدس: 37، 66، 180، 379

الحـــراك الاجتمـــاعي: 109-110، 166، 169، 199، 217-218، 351

الحراك الاقتصادي: 216-217، 219، 221، 263، 265

الحراك السياسي: 270

الحرب الأهلية الأميركية (1861-1865): 355

الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 56

الحركات الثورية: 195

الحركات الشعبية: 106

الحركة السياسية البروليتارية: 331

الحركة النسائية: 56

الحرية: 13، 19-21، 23، 25، 30-32، 38-40، 45-48، 50-51، 56، 61-62، 64، 72-74، 76، 78-80، 82-83، 85-87، 90، 94، 117، 131، 144، 148-149، 155، 171، 180، 183-184، 188، 194-196، 200-201، 203-204، 207-209، 211-217، 219-235، 237-238، 241، 244-249، 255-257، 276، 281-282، 297-298، 304-306، 308، 311، 316، 328، 332، 336، 349، 352، 357، 359، 361، 363-364، 366، 368-377، 381، 384-385، 387-388، 390-391

حرية الاتحادات: 257

الحرية الاجتماعية: 13، 39-41، 44، 204، 207-209، 226، 228، 231، 234-235، 237، 240، 248-249، 256، 258-259، 388

حرية الاختيار: 359، 388

حرية التجارة: 91، 231-232، 265-266

حرية التعاقد: 253

حرية التعبير: 31، 42، 49، 56، 71-72، 74، 79، 196، 245، 259، 282، 327

حرية التعليم: 225
حرية الحياة الخصوصية: 246
الحرية الدستورية: 79، 216، 227
حرية الرأي والجدال: 76، 258-259
الحرية السياسية: 41، 225، 247
حرية الضمير: 196
الحرية الطبيعية: 93
حرية العبادة: 86
حرية العقل: 259
الحرية العقلانية: 373
حرية العلاقات الخارجية: 91
حرية العمل: 39
الحرية الفردية: 39، 48، 50، 61، 78، 83، 145، 155، 201، 209، 219، 223-224، 231-233، 239، 246-247، 261، 276، 304-305، 312، 336، 345، 351، 365، 371، 374
حرية الفعل: 76، 91، 282، 373
حرية الفكر والحوار: 71، 73-74، 76، 86، 333
حرية القول: 62، 80، 91
الحرية المتساوية: 372، 377، 384
حرية المجتمع: 25
الحرية المدنية: 13، 39-40، 79، 207-209، 213، 226-227، 234، 247-249، 280، 388
حرية مراعاة الذات: 315
حرية المعتنق الديني: 49، 327
حرية الملكية: 91
الحرية المهنية: 232
حرية النشر: 258
الحزب السلبي والنقدي: 196
الحضارة: 218، 246، 265، 350، 356-357، 375-376، 386-389
الحضارة المتقدمة: 388
حظر التظاهرات: 41
الحق الأخلاقي المتساوي: 372
حق التصويت: 91، 93، 245، 277، 286، 371، 376
حق التملك: 107
الحق المتساوي: 372
حق الملوك الإلهي: 195، 197

الحقوق: 47، 131، 247، 274، 292، 305-306، 363، 369، 371
الحقوق الاجتماعية: 312
حقوق الأفراد المجردة: 197، 218
الحقوق الاقتصادية: 312
الحقوق الإنسانية: 217
الحقوق الخلقية: 310
حقوق الزنوج: 356
حقوق السادة: 306
الحقوق السياسية: 312
الحقوق الطبيعية: 93، 217
حقوق العبيد: 306
الحقوق المتساوية: 364، 376
الحقوق المدنية: 312
حقوق الملكية التقليدية: 46
حقوق الملكية الفردية: 45، 280، 371
الحقيقة: 13، 19، 23-25، 30-32، 56، 61-65، 67-68، 70-74، 79-80، 85-87، 102، 104، 108، 121، 125، 141، 150، 177-178، 190-191، 197، 200، 332، 344، 351
الحقيقة التجريبية: 381
الحقيقة العلمية: 22، 109، 129، 141، 333
الحقيقة المادية: 343، 381
الحكم الأرستقراطي: 83، 147
الحكم الاستبدادي: 13، 19، 83، 147، 154، 183، 203-204، 215، 246، 250، 365
الحكم الاقتصادي: 302
حكم الأقليات: 147
حكم الأكثرية: 240
الحكم البيروقراطي: 83-84
الحكم التمثيلي: 147-148
حكم الجيزويت (باراغواي): 284، 304، 313
الحكم الحر: 149
الحكم الزمني: 199
الحكم السلطوي: 222
حكم الشعب: 251
حكم الفلاسفة: 49
حكم القانون: 247، 268
الحكم المطلق: 198، 200، 351، 388

الحكم الملكي: 147، 150
الحكم الملكي العسكري: 83
حكم النخبة المتعلمة: 83
الحكم النيابي: 171
الحكومات الحرة: 149
الحكومة التقليدية: 35
الحكومة الشعبية: 149، 152، 154-155، 245
الحكومة الصالحة: 254
حكومة الفلاسفة: 330
الحكومة المتحذلقة: 32، 82-84، 330
حكومة المجتمع: 330
الحكومة المركزية: 247
الحكومة الملكية: 93
الحكومة الممثلة: 78، 80
الحكومة النموذجية: 32
الحكومة النيابية: 35، 79، 142، 147
حواء: 104
الحوار الفكري: 184
الحوارات الجدلية: 70
الحياة الاجتماعية: 51، 270، 273، 361، 363، 373، 389
الحياة الأسرية: 363
الحياة الاقتصادية: 270
الحياة الحديثة: 246، 268، 364، 371
الحياة السياسية: 270، 273، 328، 389
الحياة الصناعية: 389
الحياة العملية: 249، 252، 257
الحياة المتحضرة: 284، 299
الحياة المنزلية: 51، 384
الحيوية الفكرية: 110

-خ-

خضوع المرأة: 353-355، 372، 384، 386

-د-

داروين، إراسموس: 138
دائرة الحرية: 55، 207، 212-213، 222-224، 228-230، 233-235، 372
دراسة التاريخ: 109، 370، 382

دراسة الشخصية: 53، 124

الدكتاتورية: 79، 83، 147، 150، 195، 200، 243، 254

دكتاتورية الأغلبية: 32، 40-41، 75، 78، 116، 245

دكتاتورية الرأي: 78

الدكتاتورية الروحية: 199، 336-337

الدكتاتورية الزمنية: 336

دود، إدوارد: 16

الدوغمائية: 31، 167

دولباخ، بول هنري: 326

الدولة البوليسية: 55، 251

الدولة الشيوعية: 119

الدولة القزمية: 55، 251

دونر، وندي: 131

دونوير، تشارلز: 252

الديانة الأرثوذكسية: 259، 328

ديانة الإنسانية: 13، 49-50، 203-204، 321-322، 325، 333، 335-341، 343-347، 367

الديانة المانوية: 342

ديدرو، دنيس: 193، 326

ديشتال، غوستاف: 171

ديكارت، رينيه: 193

ديمتريو، كيرياكوس: 16

الديمقراطيات الحديثة: 32، 74، 76، 116

الديمقراطيـــة: 13، 20-21، 31، 34، 40، 55، 61-62، 74-75، 78-80، 82، 84، 93، 117-119، 147، 149، 195، 207، 218، 238، 240-241، 243-248، 251، 261-262، 274

ديمقراطية أثينا: 75-76، 84

الديمقراطية الأميركية: 243-244، 247

ديمقراطية بيركليس: 78

الديمقراطية الدستورية: 78، 218

الديمقراطية الرشيدة: 243

الديمقراطية المحضة: 240

الديمقراطية النموذجية: 26، 40-41

الديمقراطية النيابية: 41، 78-80، 110، 227، 237-238، 240، 245، 247-250، 262، 276

الدين: 13، 30، 48-51، 55-56، 66، 85-86، 105، 130، 152، 161، 183-184، 196، 201-202، 259، 266، 310، 321-324، 326-328، 332، 334-341، 343-347، 350، 365-367، 377، 385
الدين الأصيل: 50
الدين من دون إله: 49، 334، 337
ديناميات الاقتصاد: 42، 216
ديناميات المجتمع: 194

-ر-

الراديكالية: 38، 101، 104، 118، 195
الراديكالية الفلسفية: 33، 91-93، 96
راديكاليو الفرصة: 93
راديكاليو الوضع الاجتماعي: 93
الراديكاليون التاريخيون: 92
الراديكاليون السابقون: 116
الراديكاليون الفلسفيون: 93
الراديكاليون الميتافيزيقيون: 93
رأس المال: 218، 264، 273، 283، 285، 299، 304
الرأسمالية: 46، 55، 276، 288-289، 291-292، 296، 300، 312، 317
الراعي الصالح: 268
راولز، جون: 181
الرأي الجمعي: 270
الرأي العام: 48، 77، 91، 106-107، 208، 230، 259، 282، 388
الرأي العام المستبد: 243
رايت، ت. ر.: 346-347
الرخاء العام: 148، 217، 263
الرفاهية العامة: 278، 314، 374
رفاهية المجتمع: 151
الرق: 51، 355، 368-369، 377
الركود الاجتماعي: 194
روّاد روتشدال: 258
الرواقيون: 203
الرواقيون الأبيقوريون: 99
روبسبيير، ماكسميليان: 294

روبسون، ج. م.: 14، 98، 108، 115، 125، 139، 184-185، 300، 318
الروح الاتكالية: 317
الروح الإنسانية: 202
الروح الجماعية: 250
روح الجماهير: 226
الروح الصناعية: 110
الروح العسكرية: 110، 347، 389
الروح العلمية: 299
روح النقد الصرفة: 332
روزن، أليكس: 16
روسو، جان جاك: 75، 250
الرؤى التقدمية: 64
الرؤى التنويرية: 51
روبياك، جون آرثر: 92
الرياضيات: 66-68، 378
ريان، آلان: 84-85، 204، 318، 381
ريد، توماس: 36، 66، 164
ريس، جون: 210، 234-235
ريلي، جوناثان: 16، 209-210، 315

-ز-

الزيادة السكانية: 42، 263، 281، 289-290
زينوفون: 75

-س-

سان جوست، لويس أنطوان دو: 294
سان سيمون، كلود هنري: 46، 330
السان سيمونية: 284-285
سبنسر، هربرت: 126، 140، 309
ستيرلنغ، جون: 33، 53، 97-100، 102، 171-172، 182
سطوة الرأي: 25-26
السعادة: 24-26، 56، 96، 105-106، 109، 112، 119، 129، 137، 202، 204، 230، 309، 311، 336، 343، 352، 376-377، 381
السعادة القصوى: 360، 380
السعادة المنزلية: 357
سقراط: 32، 36، 64، 68-72، 75-76، 78، 95-96، 340، 351، 356، 377-378، 390

سكار، جيوفري: 210

سكوروبسكي، جون: 56

السكون الاجتماعي: 109-110، 166-167، 189، 199، 216

السكون الاقتصادي: 216، 263، 312

السلام: 91، 197

السلطة: 207-209، 214-215، 224، 245-246، 263، 271، 278، 284، 296، 306، 334، 353، 357، 361، 365، 368، 374-375، 384-385

سلطة الأفراد: 246

سلطة الأمة: 245

سلطة الجماهير: 31، 197-198

سلطة الحكام المدنيين المطلقة: 333

السلطة الحكومية: 106

السلطة الروحية: 49، 82، 184، 199-201، 328-333، 346-347

السلطة الزمنية: 49، 82، 184، 199-201، 328-333، 346-347

السلطة السياسية: 312

سلطة الشعب: 243، 251

سلطة المجتمع القضائية: 231

السلطة المطلقة: 203

السلوك الفاعل: 62

السلوك المراعي للذات: 232-233

السلوكيات الفاضلة: 61

سمات الحكام: 146

السمات الخلقية: 274

السمات العقلية: 110

سمايلز، صمويل: 132

سميث، آدم: 97، 168-169، 180، 182، 198، 237، 255، 390

السوسيولوجيا الوضعية: 170

السوفسطائيون: 70، 76، 378

سويسرا: 148، 286، 301

السياسة الحديثة: 330

السياسة الراديكالية: 92

السياسة العملية: 34، 92، 102

السياسة اللاهوتية: 195

السياسة الميتافيزيقية: 38

سيدغويك، هنري: 48، 318-319

-ش-

شانلي، ماري ليندون: 375

الشخصيات الناشطة: 79

الشخصية الألمانية: 327

الشخصية الأنانية: 283، 343

الشخصية الأنثوية: 51

الشخصية الإنكليزية: 36، 180، 327

الشخصية الإيجابية: 35

الشخصية الإيطالية: 327

الشخصية الحيوية: 220-221

الشخصية الخاملة: 150-154

الشخصية الخلقية: 319، 352

الشخصية السلبية: 35، 149-155، 384

الشخصية الشرقية: 153

الشخصية العامة الفاضلة: 35

الشخصية العملية: 220

الشخصية الفاعلة: 13، 22-25، 32، 35، 39، 41، 44، 55، 80-81، 149-155، 183، 204، 212، 221، 223، 225-226، 230-231، 233-234، 237، 246-252، 254، 257-259، 273، 374-375، 384

الشخصية الفردية: 144، 153، 282، 298

الشخصية الفرنسية: 327

الشخصية الفروسية: 389

الشخصية القنوعة: 150

الشخصية القومية: 46، 121، 124، 153-155، 163، 170، 180، 244، 295، 327، 385-386

الشخصية القومية البريطانية: 45، 48-49، 278-279، 286، 293، 301-302، 313، 327

الشخصية المتفردة: 243

شخصية المجتمع: 111

الشخصية المدنية: 144

شخصية المرأة: 363، 383

شرعية المنافسة: 230

شركة الهند الشرقية: 161

الشهوانية المفرطة: 135

شيشرون: 340

الشيوعية: 149، 259، 281، 282-283، 285، 295-298، 305-306، 311-314، 316

-ص-

الصحافة الحرة: 91

الصحة العقلية: 183

الصدق الوضعي: 196

صراع البقاء للأصلح: 288

الصراع السياسي: 102

الصراع الطبقي: 262

الصراعات الدينية: 265

الصلات الاجتماعية: 26، 357، 386

الصلات الأسرية: 255

الصناعات الدفاعية: 265

صناعة القطن: 270

الصناعة النافعة: 219

الصين: 32، 82-83، 221، 330

-ض-

الضجر: 134-137، 223، 295

الضرورة المطلقة: 224

الضمير العام: 224

-ط-

الطاقات الإبداعية: 56

طاقات الإنسان الشخصية: 149

الطاقات الفاعلة: 150، 249

الطاقة الإنسانية: 221

الطبقات الدنيا: 56، 91، 267

الطبقات العاملة: 41-45، 255-258، 263، 266، 269-272، 276، 278-279، 286-287، 291، 296، 300، 302، 307، 311-312، 391

الطبقات العليا: 56، 196، 267، 368

الطبقات الوسطى: 91، 264

الطبقة الأرستقراطية: 85

الطبقة الإنتاجية: 219

طبقة التجار: 291

الطبقة الحاكمة: 250

طبقة الفلاسفة: 200، 302

الطبقة الكادحة: 264، 266

الطبقة المتعلمة: 82-83، 196-197، 300، 353

الطبقة المثقفة: 114، 116، 118، 243، 344، 368-369

طبقة المفكرين: 330

الطبقة الناهبة: 219

طبقة صفوة المتعلمين: 49

الطبقية: 262

الطبيعة البشرية: 95، 102-103، 124، 170، 199، 271، 282-283، 285، 295، 298، 304، 311، 355، 370، 382

الطبيعة التاريخية للأفكار: 29

طبيعة النساء: 384

طبيعة الواجب اللانهائية: 334-335

طريقة الاستدلال العكسي: 33، 108

طريقة بنثام الهندسية: 33، 111

الطغيان: 30، 32، 147، 243، 248، 268، 310، 349، 351

طغيان الأغلبية: 40، 76، 107، 221، 239، 241، 244

طغيان الجماهير الشعبية: 246

الطغيان السياسي: 239

طغيان المجتمع: 208، 337

طومبسون، دنيس: 117-118

-ظ-

ظاهرة استقطاب الأفكار: 34

الظلم: 51، 66، 261، 310-311، 316، 341، 360

الظلم الاجتماعي: 30، 148

الظواهر الاجتماعية: 81، 198

-ع-

عبادة الأبطال: 78

العبودية: 51، 223-224، 254، 286، 306، 353، 355، 365-368

عبودية الأفارقة: 355

العبودية الذهنية: 74

العبودية السياسية: 250

عبودية المرأة: 353، 355، 364-365، 367، 369، 375

العبيد الأفارقة: 51، 366

العدالة: 13، 19-21، 45-48، 51، 131، 181، 207، 212، 216، 255، 269، 276-277، 280-281، 283-285، 287، 295، 297، 303-317، 350-351، 356، 364-366، 368، 371-372، 375-377، 381، 387-390

العدالة الاجتماعية: 45، 274-275، 281
العدالة الاقتصادية: 316
عدالة التوزيع: 46-47، 281-282، 288، 297-298، 303-304، 307-309، 312، 314-316
العدالة الخلقية: 301
العدالة المتساوية: 372، 376
العراق: 55
العصبة الهانزياتية: 220
عصر التنوير: 133
العصر الحديث: 369
عصر الفروسية: 268، 271-272، 389
العصر الفيكتوري: 51، 75، 132، 357، 390
العصور القديمة: 390
العصور الوسطى: 197، 215، 219، 390
العقد الاجتماعي: 217
العقل الخامل: 150
العقل الفاعل: 150
العقل القومي: 259
العقليات السطحية: 328
العقوبات الاجتماعية: 259
عقوبة الإعدام: 227
العقول المستنيرة: 338
العلاج الدماغي: 37-38، 183، 189-192
العلاقات الطبقية: 317
علم الاجتماع: 29-30، 32، 34-35، 80-81، 90، 101-103، 109، 111-112، 114، 119، 121، 124-125، 130-132، 138، 142-143، 145-147، 155، 163، 166، 168، 170، 194-195، 198-201، 204، 237، 279، 295، 347، 389
علم الاجتماع الاستدلالي: 146
علم الأشكال الهندسية: 65
علم الأمراض (الباثولوجيا): 122
علم البصريات والصوتيات: 126
العلم التجريبي: 142
علم تكوين الشخصية: 144

علم دراسة القدرات العقلية (الفراسة): 52، 55، 167، 170، 177، 184، 196، 364، 382

علم السياسة: 34، 55، 121-122، 129، 155، 195-196

علم الطب: 122-123

علم طبيعة الإنسان: 140

علم الفلك: 126، 140، 196

علم قوانين العقل البداهية: 124، 126

علم مداواة الجسم المجتمعي: 122

علم النفس: 13، 16، 19، 23، 26، 33، 35، 47-48، 52، 63، 81، 112، 115، 121، 124-126، 130-134، 137-142، 145، 167، 170-171، 180، 196، 199، 279، 295، 301، 312-313، 316-317، 364-365، 370، 382-383

علم نفس الأفراد: 22

علم الهندسة: 145

علم وظائف الأعضاء: 127

علماء المنطق المحدثين: 390

العلوم الاجتماعية: 86، 101، 128، 142، 161، 196

العلوم الاستدلالية: 126

العلوم الاستقرائية: 68

العلوم الإنسانية: 145

العلوم الداروينية: 130

العلوم الدقيقة: 378

العلوم الحديثة: 181

العلوم الطبيعية: 86، 103

العلوم الفيزيائية: 66، 68، 127، 195-196

العلوم القديمة: 181

العمل الإجباري: 305

العمل الخيري: 252، 342، 385

العنف: 39، 216-217، 219-220، 224، 227، 242، 267، 311

العنف الثوري: 48

العولمة: 266

-غ-

غاليليو، غاليلي: 193

غاي، جون: 138

الغائية: 23، 129

غراي، جون: 210

غرب أوروبا: 327

غروت، جورج: 16، 32، 53، 69-70، 75-77، 92، 139، 182، 195، 204، 326

الغريزة: 354-355

غوته، يوهان فولفغانغ فون: 180

-ف-

فاروكساكيس، جيورجيو: 16

الفاشية: 347

الفاعلية السياسية: 332

فاينشتاين، ديفيد: 131

فراسة الدماغ: 143

الفردية: 78، 83، 200، 234، 247، 256، 288، 313، 336، 365

الفردية الخصوصية: 373

فرنسا: 44، 49، 148، 177، 187، 242، 277، 283، 286-287، 301، 328

الفساد الأخلاقي: 374

الفضائل الاجتماعية: 255

الفضائل التقليدية: 104

الفضائل العقلية: 255

الفضائل القضائية: 308

الفضيلة: 41، 99، 250، 273، 284، 288، 325، 343، 381

الفكر الاشتراكي: 45، 230، 279-280

الفكر البناء: 223

فكر التنوير السلبي النافي: 183

الفكر الخلاق: 74

الفكر الديني: 130

الفكر السياسي: 97

الفكر الشيوعي: 45، 280

الفكر الفلسفي: 187

الفكر الفيكتوري: 132

الفكر المستنير: 353

فكرة الإنسانية: 325، 347

فكرة الخلاص: 341

الفلاسفة الأخلاقيون المعاصرون: 130-131

الفلاسفة التقدميون: 369

الفلاسفة التقليديون: 182
الفلاسفة التنويريون: 324
الفلاسفة القدامى: 337
الفلاسفة المعاصرون: 329
الفلاسفة الوضعيون: 199-200
الفلسفة: 13، 27، 30، 36، 70، 96، 101، 108، 111، 133، 145، 159، 165، 169، 174، 181- 182، 184، 196، 280، 312، 327-328، 332، 345، 389، 391
الفلسفة الاجتماعية: 19
الفلسفة الأخلاقية: 20-21، 131، 212، 350
الفلسفة الأرسطية: 64
الفلسفة الألمانية: 179-180
الفلسفة الإنكليزية: 108
فلسفة التاريخ: 143
فلسفة التنوير الانتقادية: 111
الفلسفة الثورية: 324
الفلسفة الحديثة: 63-64، 133
الفلسفة السقراطية: 63
الفلسفة السياسية: 19، 21، 212، 279
فلسفة العصر: 192
الفلسفة الغربية: 19
فلسفة المدركات الحسية الوضعية: 30، 36
فلسفة المصلحة: 102
الفلسفة الميتافيزيقية السلبية: 331- 332
الفلسفة النقدية السلبية: 178، 347
الفلسفة الوجودية الألمانية: 36-37
الفلسفة الوضعية: 38، 52، 164، 166-167، 169-170، 172، 177-180، 183، 188، 192، 196، 198، 203، 325-326، 332، 346-347
الفن: 23، 26، 29، 34، 112-113، 126-131، 137، 145، 156، 377، 379، 381
فن الأخلاق: 379-380
فن التعليم: 26، 124، 126، 132، 135، 137
فن التفكير: 65

فن التقدم: 264
فن الحكم: 116، 155، 244
فن الحوار: 70
فن الحياة: 24، 26، 131، 181، 264
فن السياسة: 34، 127، 129-130، 145، 197، 201، 301
فن الصحة: 129
فن الطب: 127، 129، 379
الفنون الإنسانية: 130
الفنون العملية: 378، 381
فوربيه، شارل: 46، 284، 289، 294-295، 299
الفوضى الاقتصادية: 387
الفيثاغوريون: 151
فيدا (كتاب الهندوسية والبراهمية المقدس): 151
الفيزيولوجيا: 122، 137، 167، 170، 327
فيليب، مارك: 15
-ق-
قاعدة التداعي الشاملة: 138
القانون الإنكليزي: 378
قانون التقدم: 109
القانون الطبيعي: 352، 355
القانون المشترك: 106
القتل الجمعي: 387
القدرات الشخصية: 148
قدرات العقل البشري: 19، 26، 199
القرآن: 367
قصة الخلق (المسيحية): 341
قضية الخير الأسمى: 378
القناعة: 153-154
قوانين الانضباط المجتمعي: 373
القوانين التجريبية: 141
قوانين التطور التاريخي: 179
قوانين توزيع الثروة: 169
القوانين الخلقية: 389
القوانين السببية: 141
قوانين الطبيعة البشرية: 109
قوانين الظواهر: 193
القوانين العامة للإنتاج: 169

القوانين العلمية: 110
قوانين المجتمع العامة: 146
القوة الروحية: 200، 331
القومية الفرنسية: 242
القوى الإنتاجية: 265
القوى الانتخابية: 278
القوى الزمنية: 331
القياس المنطقي: 31، 37، 64-65، 67، 188
القيم الأخلاقية: 105، 368
القيم الاقتصادية: 271
القيم الروحية: 184
قيم الشخصية: 243
قيم العقل: 373
القيم المطلقة: 61

-ك-

كابالدي، نيكولاس: 143-145
كارلايل، توماس: 49، 51، 53، 78، 334، 336، 356
الكالفينية: 201-202
الكالفينية المتطرفة: 38، 335
كانط، إيمانويل: 36، 66، 99، 131، 164، 179، 379
كاهان، آلان: 238-239، 241
الكتاب المقدس: 130
الكتابات الاجتماعية: 350
الكرامة الخلقية: 243
كنيسة الروم الكاثوليك: 333
الكنيسة المسيحية: 107، 338، 340، 366
كولريدج، صمويل تايلر: 33، 64، 89-90، 92، 96-98، 100-102، 104، 107، 109-113، 115-119، 344-345، 353-354، 390
كولنز، أنجيلا: 16
كولنز، جوليا: 16
كولنز، جون: 16
كولنز، سيلفيا: 16
كولنز، غراهام: 16
كوليني، ستيفان: 83، 132
كونت، أوغست: 28-30، 33، 35-39، 48-50، 52-53، 80-82، 108-109، 111، 141،

143، 159-172، 174، 176-202، 204، 208، 216، 237، 240-241، 248، 323-325، 327-339، 345-347، 390
الكونفدرالية الألمانية: 277
كونفشيوس: 71
الكيانات الفردية: 282
الكيمياء: 127، 196
كينغ، مارتن لوثر: 369

-ل-

اللاأخلاقية: 99، 288، 379
اللادينيون: 225
اللاهوت: 36، 322، 324-325، 333، 378
لاينز، ديفيد: 210
اللحظة السقراطية: 13، 31، 61، 74، 377
اللغة الإنكليزية: 49، 325
اللغة الفرنسية: 326
لندن: 71
لندن وستمينستر (دورية): 91-92، 184-185، 187
لوك، جون: 34، 36، 39، 63-64، 66، 99، 112، 133، 138، 145، 164، 182، 207، 213، 374
لويولا، إغناطوس: 336
الليبرالية: 13، 20، 38، 51، 56، 62، 84-85، 104، 195-196، 200، 316، 345
ليبرالية الدولة الكبيرة: 55
ليتريه، إميل: 185-186، 192
ليسياس: 75

-م-

مارتينو، هارييت: 185
ماركس، كارل: 119، 293
ماكولاي، توماس بابنغتن: 34، 81، 123
مالتوس، توماس: 289
مانزل، هنري: 67
المبادئ الاشتراكية: 283
المبادئ الثورية: 314
المبادئ المتضادة: 89، 116، 352-353
المبادئ الميتافيزيقية الحديثة: 196

المباهج العقلية: 286
مبدأ الاعتماد على الذات: 43، 148-149، 270-273
مبدأ التوريث: 285
مبدأ الثواب والعقاب: 308-310، 317
مبدأ حماية الإنسان وممتلكاته: 149
مبدأ حماية الذات: 148-149
مبدأ سلاطة اللسان: 361
مبدأ عدم التدخل: 39، 41، 55، 197، 210، 212، 222، 247، 249، 251-253، 255-259
مبدأ العقلانية: 48، 73، 354
مبدأ قانون الأقوى: 51، 356-357، 386-387
المبدأ المفرد بالغ البساطة: 225-228
مبدأ المكافأة على أساس الجهد: 273، 281، 283، 285، 297، 303-305، 316
المتشككون: 61
المثقفون التقدميون: 101
المثل العليا: 382
المثل العليا السياسية: 337
المجادلات الاجتماعية: 326
المجادلات الدينية: 327
المجادلات الفلسفية: 161، 326
المجادلات اللاهوتية: 327
المجتمع الاشتراكي: 294-295
المجتمع البريطاني: 86
المجتمع التقدمي: 230، 234، 247، 254
المجتمع الديمقراطي: 244، 248
المجتمع الرأسمالي: 292، 295
المجتمع السياسي: 155
المجتمع الصالح: 200
المجتمع المثالي: 200، 279
المجتمع المدني: 217، 247، 315
المجتمع المديني: 218
المجتمعات الآسيوية: 214
مجتمعات الإغريق القدامى: 51، 148، 215، 357
المجتمعات الأوروبية الحديثة: 41، 77، 332
المجتمعات التعاونية: 261

المجتمعات التقدمية الحديثة: 353، 376

المجتمعات الحديثة: 55-56، 77، 197، 218، 234، 238، 268، 357، 359، 384، 386-389

المجتمعات الحرة الحديثة: 51، 148، 243

المجتمعات السياسية: 34

المجتمعات الصغيرة: 285، 293

المجتمعات الصناعية الحديثة: 169، 245، 303، 312-313

المجتمعات الصناعية النامية: 257

المجتمعات المتحضرة: 217-218، 232-233، 265، 288-289، 299، 356-357، 386

المجتمعات المتقدمة: 56، 256، 264، 354، 386-387

المجتمعات المستقرة: 169، 217

المجتمعات المسيحية الكبرى: 377

مجتمعات ولايات الجنوب (أميركا): 358

المجلة الوضعية: 326

المجمع الصناعي بروتشدال: 274

المحاسبة القانونية: 200

المحاسبة المؤسسية: 200-201

المحافظـون: 33، 84، 89، 113، 114

المحاورات الأفلاطونية: 36، 57، 160، 183

المحاورون الجدليون: 71

المحرمات الشرعية: 223

المحللون المحدثون: 211

المدارس الثورية السلبية: 332

المدارس الفلسفية: 378

المدرسة الاسكتلندية: 180

المدرسة الألمانية: 112، 164، 180

المدرسة الألمانية في تأمل الميتافيزيقا: 141

المدرسة الثورية: 198، 200

المدرسة الديمقراطية الميتافيزيقية: 198

المدرسة السلبية: 179

المدرسة اللاهوتية: 198

المدرسة الوجودية: 164

مدرسة بنثام: 101-103، 123، 127، 137، 145، 178، 200-201

المدن الحديثة: 32

مدن الفلاندرز الحرة: 148، 215، 220

المدنية: 182، 226، 290، 385-386

مذهب تعدد الثقافات: 55-56، 388

مذهب المتعة: 21

مذهب المنفعة العامة: 16، 19-22، 25-26، 45، 47، 51، 54، 56، 93-94، 96، 101، 112، 131، 181، 211-212، 224، 230، 280، 300، 303-305، 309، 313-315، 337-338، 350، 352، 364، 372، 375-378، 380-381، 390

مذهب النسبية: 61، 86، 193، 315

المساواة: 13، 19، 45-47، 51، 106، 197-198، 207، 213، 231، 273، 278، 281، 284-285، 292، 297، 303-304، 306-314، 316، 350، 363-366، 368-373، 375-377، 381، 386-388، 391

المساواة الاجتماعية: 310

المساواة في الحقوق: 372

المساواة في العبودية: 355

المساواة المطلقة: 48، 276، 304، 307، 313، 317، 355، 372، 376-377

المساواة مع الرجل: 56، 142، 353، 369

المساواة المنصفة: 372

المسرات البريئة: 266

المسرات الروحية: 135، 286

المسرات السامية: 135

المسيح: 72، 95، 340، 342-344

المسيحية: 19، 55، 111، 130، 152، 324، 334، 341-342، 344-345، 365-369، 388-389

المسيحية المتأسلمة: 367

المشاحنات الدينية: 322

المشاركة: 117، 154، 156، 257، 286

المشاركة الصناعية: 296

المصالح المالية: 267

المصالح المشتركة: 226، 250

المصطلحات اللاهوتية: 130

المصلحة الشخصية: 95-96، 102، 104-106، 129، 142، 151، 218-219، 230، 243، 271، 278-279، 295

المصلحة العامة: 105، 229-230، 253، 275، 287، 300-301، 335، 379

معايير المنفعة: 26

المعتقدات البالية: 371

المعتقدات الدينية: 111، 326-327

المعتقدات الطوباوية: 49، 119، 330

المعتقدات المثالية: 330، 343

المعتقدات المسيحية: 152، 164، 342

المعرفة: 22، 62، 66، 108، 111، 193، 271، 338، 380، 383، 389

المعرفة العلمية: 342

المغالطات التقليدية: 65

المفكرون الأخلاقيون: 314

المفكرون التقدميون: 164

المفكرون المحدثون: 193

المفهوم الأرسطي التصحيحي: 308

مفهوم الجمال: 342

مفهوم الشخصية: 350

مكانة النساء: 13، 19، 56، 171، 177، 180، 189، 360، 366، 368، 388-389

مل، جيمس: 34-35، 53-54، 90، 93، 123، 134، 137-139، 142، 145، 166، 183، 193، 278، 346-347، 354، 390

مل، هارييت: 42، 48، 53، 98، 167، 172، 182، 184-185، 188، 262، 317

الملذات الحسية: 135-136، 202

الملكات البدنية: 223

الملكات الذهنية: 223

الملكيات الإقطاعية: 148

الملكية: 13، 34، 44-46، 51، 55، 213، 219، 278-281، 284-287، 300-301، 311

الملكية الخاصة: 262، 277-280، 282، 285-287، 296، 300، 303، 311، 314

الملكية العامة: 300

الملكية العامة لأدوات الإنتاج: 46، 283، 292-294، 304، 314

الملكية المستبدة المستنيرة: 147

الممارسات الخلقية: 77

المناطقة: 182

المناظرات الجماهيرية: 70

المناظرات السياسية: 61

المنافسة: 44، 117، 229-231، 275-276، 290، 296، 300، 312

المنافسة الاقتصادية: 289-290

المنافسة الرأسمالية: 311

المنافسة الفردية: 275، 286

المناهج الدينية التقليدية: 91

المناهج الفلسفية: 244

المنشآت العسكرية: 265

المنطق: 19، 21-23، 30-32، 52، 62-68، 70، 74، 79، 86-87، 94، 96، 101، 108، 121، 130، 133-134، 140، 144، 161، 171، 184، 188-189، 192، 194، 316، 354، 379، 382-383، 388-391

المنطق الأرسطي: 64، 133

المنطق الاستدلالي: 68

المنطق الاستقرائي: 31، 65، 68

المنطق التقليدي: 63-64

منطق التماسك: 67، 74

منطق الحقيقة: 67، 74

المنطق الصوري: 67-68، 74

منطق العلوم: 48

المنطق الفلسفي: 165

المنطق اللاهوتي التقليدي: 68

المنطق المدرسي: 68

المنظمات الاقتصادية: 270

المنظمات التعاونية: 41، 43، 272-275، 297

المنظمات الشيوعية: 298

منظمات العمال: 272-273

المنظومات الميتافيزيقية: 180

المنهج: 101، 244، 391

المنهج التاريخي: 108، 111-112

المنهج التجريدي: 102
المنهج العلمي: 316
المنهج الهندسي: 102-103، 127
مورجان، أوغست دي: 390
الموروثات المشتركة: 192
موريس، ف. د.: 33، 98، 101
المؤسسات الاجتماعية: 197
المؤسسات الاشتراكية: 44، 290
المؤسسات البيروقراطية المركزية: 332
مؤسسات التعليم: 270
المؤسسات التمثيلية: 200، 332
المؤسسات الجماهيرية: 92، 239
مؤسسات الحكم التقليدية: 155
المؤسسات الحكومية: 105، 115
المؤسسات الحكومية اللاسلطوية: 225
مؤسسات الدولة: 112، 271
المؤسسات الديمقراطية: 331
المؤسسات السياسية: 21، 112-114، 222، 331
المؤسسات الشعبية: 248
المؤسسات العامة: 227
المؤسسات العلمية: 130
مؤسسات المجتمع المدنية: 332
موسوعة **المتروبوليتان**: 64
الموقف الأبيقوري: 202
الموقف الموازن: 107
موليسوورث، توماس (السير): 92
مونتسكيو، شارل لوي دو سيكوندا: 80، 147
الموهبة التأملية: 150
الميتافيزيقا التقليدية: 166
الميتافيزيقيات: 66، 140، 151، 169، 194-195، 198
الميكانيك: 65، 126

-ن-

النخبة الذكية: 301
النخبة المصطفاة: 328
النزاهة: 308-309
النشاط الأدبي: 176
النشاط الفلسفي: 176

النظام الاجتماعي: 164، 282، 355
النظام الاشتراكي: 281، 295-296، 303، 313
نظام الاقتراع: 100، 116
النظام الاقتصادي السائد (أوروبا): 115
نظام الامتحان التنافسي: 229-230، 234
نظام الإنتاج الشيوعي: 298
نظام التصويت: 149
نظام التعليم: 347
النظام الرأسمالي: 296
نظام الزواج الاستبدادي: 363-365
نظام الشركات الحرة: 318
النظام الشيوعي: 295-297، 314
النظام الضريبي: 215
نظام العمل بالقطعة: 44-45، 231، 273، 275، 283، 296
النظام القانوني: 245
نظام المجتمع الاقتصادي: 292
نظام الملكية الخاصة: 280-281، 288-289، 298، 301، 305، 311
نظام الميراث: 42
النظام النيابي: 245
النظرة الراديكالية التقليدية: 116
النظريات الاشتراكية: 44-45
نظريات التحول التاريخي: 293
نظريات التحول الثوري: 293
النظريات الميتافيزيقية: 178-179
النظرية الاجتماعية: 101
نظرية الاعتماد والأمان: 43
نظرية التداعي: 126، 272
نظرية التقدم: 81
نظرية الحكم: 119
النظرية الخلقية: 101، 201-202، 314
النظرية السياسية: 248
نظرية العدالة: 181
نظرية العلل: 146
نظرية الفضيلة: 95
نظرية المعرفة: 378
نظرية المغالطات المنطقية الباطلة: 65، 74

النظرية النفسانية: 103
نظم الحكم القمعية: 221
النظم الدستورية: 129
نظم الزواج: 371
النقابات العمالية: 41
النقابات المهنية: 41
النمسا: 148
النمو الاقتصادي: 56-57
النمو الحركي: 218
نيكلسون، بيتر: 15، 370
نيوتن، إسحاق: 244

-هـ-

هارتلي، ديفيد: 36، 66، 138، 164
هاكر، جيليان: 16
هاكر، جيمس: 16
هامبرغ، جوزف: 51، 351-352
هاملتون، وليام (السير): 67، 187، 193، 390
الهند: 161
الهندوسية: 55
هوبز، توماس: 102-103، 138، 145، 164، 182، 218، 288، 299
هولاندر، صمويل: 210، 317-318
هولندا: 148
هولي أوك، جورج جاكوب: 256
هومبولت، ألكساندر فون: 239
الهوية القومية: 16، 47-49، 55، 81، 132، 138، 147، 295، 370
هويتلي، ريتشارد: 64-65، 390
هير، توماس: 117
هيغل، فريدريش: 179
هيليفيتوس، كلود أدريان: 390
الهيمنة السياسية: 248
هيوم، ديفيد: 97، 180، 193، 237، 390

-و-

الواجب الاجتماعي: 373
الواجب الأخلاقي: 336-337
الواجب الروحي: 50
الوجود الاجتماعي: 111، 310

وحدة المجتمع: 111

وردزورث، وليام: 101

وسائل الرخاء: 24

الوصاية الأبوية: 304

الوصاية الحكومية: 253

الوعي: 66

الوعي الأخلاقي: 365

وعي الجماهير: 290

الوعي الزائف: 105، 384

الوعي العملي: 365

الولايات المتحدة الأميركية: 80، 277

وليامز، برنارد: 56، 61-62، 74، 80، 85

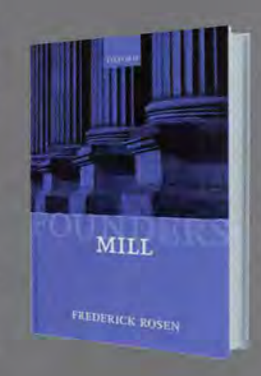
وينش، دونالد: 319

-ي-

اليهودية: 111

اليونان: 75-77

هذا الكتاب



يقدّم فريدريك روزن بحثًا فريدًا غير مسبوق في فلسفة جون ستيوارت مل الأخلاقية والسياسية، يستكشف فيه الموضوعات الأساسية التي عالجها في كتاباته، وتحديدًا في مؤلّفيه **نظام المنطق** و**مبادئ الاقتصاد السياسي**. بناءً على هذين الكتابين، ألّف مل كتبه **عن الحرية** و**النفعية** و**اعتبارات الحكم التمثيلي** و**عبودية النساء**.

يبحث روزن في علاقة مل المعقدة بمفكّرين آخرين عاصروه (مثل جيرمي بنثام وجيمس مِل وأوغست كونت وجورج غروت وهارييت تايلور مِل)، وبمصادره الفلسفية، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو وهوبز ولوك وهيوم. كما يرسم معالم تأثيره في من خلفه من الفلاسفة والمفكرين المنطقيين والاقتصاديين، ويركز على مقارباته في كتاباته عن المنطق وفي بحوثه في الاقتصاد السياسي، إذ أسست هذه الكتابات والبحوث تأويلات جديدة لأفكاره عن الحرية والعدالة والمساواة والمنفعة، كما أنتجت أفكاره وحججه وتأويلاته للنفعية والليبرالية فلسفة إنسانية حضارية هي السائدة في أيامنا.

المؤلف

فريدريك روزن أستاذ فخري في تاريخ الفكر السياسي في يونيفيرسيتي كولدج لندن، وأستاذ باحث في مشروع بنثام في المملكة المتحدة، وأحد أبرز الدارسين المتخصصين بالفلسفة النفعية. من مؤلفاته المنشورة:
Philosophical Ideas in Politics; *Jeremy Bentham and Representative Democracy*; *Utilitarianism and Empire*.

المترجم

عاطف يوسف سليمان باحث ومترجم ومستشار ومهندس استشاري في الجدوى الاقتصادية والفنية للمشروعات الصناعية. يحمل شهادة الدكتوراه في الصناعات الهندسية من جامعة القاهرة. له بحوث علمية عدة باللغات العربية والإنكليزية والروسية في مجلات عربية وأجنبية. من مترجماته المنشورة: **السفر عبر الزمن في كون أينشتاين**؛ **المرجع في روايات الخيال العلمي**؛ **منظور جديد لكونيات الفيزياء الفلكية**، و**مصادر الطاقة غير التقليدية**.

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنتروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 18 دولارًا
ISBN 978-614-445-124-3

